EDMUND HUSSERL

INVESTIGACIONES LÓGICAS

1



FILOSOFÍA Y PENSAMIENTO

Alianza Editorial

EDMUND HUSSERL

INVESTIGACIONES LÓGICAS, 1

Versión de
Manuel G. Morente y José Gaos

Alianza Editorial

Título original:
Logische Untersuchungen

Primera edición en "Revista de Occidente": 1929
Primera edición en "Alianza Universidad": 1982
Primera edición en "Ensayo": 1999
Segunda reimpresión: 2006

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15; 28027 Madrid; teléf. 91 393 88 88
www.alianzaeditorial.es
ISBN: 84-206-8196-2 (O.C.)
ISBN: 84-206-8191-1 (T.I)
Depósito legal: M. 40.187-2006
Compuesto en Fernández Ciudad, S. L.
Impreso en Lavel, S. A. Pol. Ind. Los Llanos
C/ Gran Canaria, 12. Humanes (Madrid)
Printed in Spain

Indice

INVESTIGACIONES PARA LA FENOMENOLOGIA Y TEORIA DEL CONOCIMIENTO

INTRODUCCION

INVESTIGACION PRIMERA

EXPRESION Y SIGNIFICACION

CAPÍTULO 1.—LAS DISTINCIONES ESENCIALES

CAPÍTULO 2.—CARACTERIZACION DE LOS ACTOS QUE CONFIEREN SIGNIFICACION

Lo nuevo de la fenomenología[1]

Aquí es donde la fenomenología innova sobre el antiguo racionalismo llevando al extremo uno de los caracteres de éste, pues la fenomenología... significa una restauración a la lógica pura *y por eso el primer libro de Husserl se titulaba* Investigaciones lógicas *y hay en él un capítulo sobre la «Idea de una lógica pura». La afirmación más radical del racionalismo consiste en atribuir identidad al ser. Si lo que es está constituido por identidad coincide con la constitución del pensar,* logos *o ratio que es también la identidad. Lo malo es que los seres a la mano no son idénticos a sí mismos sino, por el contrario, mudables, contradictorios —y, por tanto, irracionales—. Bajo la perspectiva del tiempo la identidad aparecía como permanencia (lo cual es un error, a mi juicio, pero es un hecho que siempre se juzgó así). Pero, ¿qué cosas hay permanentes? El racionalismo tuvo que echarse a buscar objetos capaces de permanencia e inalterables. Y fuera de Dios, objeto ultrarracional, sólo encontró los «universales», los «conceptos». He aquí que Husserl muestra cómo un «contenido» individual —«esta mesa negra»— es en cuanto puro fenómeno idéntico siempre a sí mismo, permanente, inalterable. En este punto llena la aspiración perdurable del racionalismo. Pero, al punto, se descubre cómo no es la identidad sin más lo que proporciona racionalidad a un objeto. La «mesa negra aquí» es irracional porque aunque es eso y sólo eso en inquebrantable identidad* podía *ser de otro modo. No le basta ese atributo de inmarcesible para ser una «esencia»: su identidad es a la par permanente y contingente —no necesaria, no «esencial»—. De aquí que el descubrimiento fenomenológico no pueda, a pesar de todo, aprovecharse como avance decisivo del racionalismo sino que obligue a recaer en el elemento y límite tradicional de éste: en lo general o universal, en la esencia. Algo importante se ha ganado, sin embargo: por vez primera la fenomenología da un fundamento al racionalismo que hasta ella se apoyaba en pura magia.*

José Ortega y Gasset

[1] Para replicar a unas observaciones que Eugenio d'Ors había publicado sobre la filosofía fenomenológica en 1929, redactó Ortega unas páginas que comenzaron a imprimirse mas no llegaron a editarse, y permanecen todavía inéditas. Al frente de esta nueva edición de las *Investigaciones lógicas,* he creído oportuno adelantar este párrafo que las concierne y precisa una cuestión sustancial de la filosofía fenomenológica (Paulino Garagorri).

A CARLOS STUMPF

En testimonio de veneración y amistad.

Prólogo

Las investigaciones lógicas, cuya publicación inicio con estos prolegómenos, han brotado de los ineludibles problemas que han dificultado repetidas veces e interrumpido finalmente el curso de mis largos esfuerzos por obtener una explicación filosófica de la matemática pura. Estos esfuerzos perseguían principalmente la solución de las difíciles cuestiones acerca de la teoría y del método matemáticos, además de las referentes al origen de los conceptos y de las intelecciones [1] matemáticas fundamentales. Lo que hubiera debido parecer transparente y fácilmente comprensible, según la lógica tradicional o la reformada de un modo u otro, esto es, la esencia racional de la ciencia deductiva, con su unidad formal y su método simbólico, se me presentaba oscuro y problemático al hacer el estudio de las ciencias deductivas realmente existentes. Cuanto más hondo penetraba con mi análisis, tanto más adquiría conciencia de que la lógica de nuestro tiempo no basta a explicar la ciencia actual, siendo ésta, sin embargo, una de sus incumbencias principales.

La investigación lógica de la aritmética formal y teoría de las multiplicidades, disciplina y método superior a todas las formas especiales del número y de la extensión, me deparó particulares dificultades, forzándome a consideraciones de índole muy general, que rebasaban la estricta esfera matemática y tendían hacia una teoría general de los sistemas deductivos formales. De las series de problemas que se me impusieron, indicaré sólo una determinada.

La patente posibilidad de llevar a cabo generalizaciones o modificaciones de la aritmética formal, mediante las cuales puede ésta elevarse sobre la esfera cuantitativa, sin alterar esencialmente su carácter teorético ni su

[1] Husserl recomienda la distinción entre las dos palabras alemanas «Evidenz» y «Einsicht», que suelen usarse en alemán como sinónimas. Para atender a su recomendación emplearemos en castellano los términos de *evidencia* e *intelección*. La diferencia que Husserl establece entre ellos es la siguiente: Evidencia es el término genérico que señala toda posición racional primaria. Ahora bien; hay dos especies de evidencia, la *asertórica* (como cuando veo evidentemente este o ese objeto ante mí) y la *apodíctica* (como cuando veo, comprendo, *intelligo* —de *intus legere*—) que $2 + 1 = 1 + 2$. A esta última evidencia, a la evidencia apodíctica, quiere Husserl reservar la palabra alemana Einsicht, que traducimos por *intelección*. *(N. de los T.)*

método calculatorio, hubo de despertar la intelección de que lo cuantitativo no pertenece a la esencia más general de lo matemático o «formal» y de los métodos calculatorios fundados en ella. Cuando luego descubrí en la «lógica matemática» una matemática que efectivamente no tiene nada que ver con la cantidad y, sin embargo, constituye una incontestable disciplina de forma y método matemáticos, que trata en parte los antiguos silogismos y en parte también nuevas formas de raciocinio, extrañas a la tradición, se me plantearon los importantes problemas sobre la esencia de lo matemático en general, sobre las conexiones naturales o los posibles límites entre los sistemas de la matemática cuantitativa y no cuantitativa, y especialmente, por ejemplo, sobre la relación entre lo formal de la aritmética y lo formal de la lógica. Naturalmente, hube de seguir avanzando desde aquí hasta llegar a las cuestiones todavía más fundamentales sobre la esencia de la *forma* del conocimiento, a diferencia de la *materia* del mismo, y sobre el sentido de la diferencia entre las determinaciones, verdades y leyes formales (puras) y las materiales.

Pero todavía me encontré complicado en los problemas de la lógica general y la teoría del conocimiento, en otra dirección muy distinta. Yo había partido de la convicción imperante de que la psicología es la que ha de dar la explicación filosófica de la lógica de las ciencias deductivas, como de toda lógica en general. Conforme a esto, las investigaciones psicológicas ocupan un espacio muy amplio en el primer tomo de mi «Filosofía de la aritmética» (único publicado). Esta fundamentación psicológica no logró satisfacerme nunca en ciertas cuestiones. El resultado del análisis psicológico me parecía claro e instructivo tratándose del origen de las representaciones matemáticas o de la configuración de los métodos prácticos, que en efecto se halla psicológicamente determinada. Pero tan pronto como pasaba de las conexiones psicológicas del pensamiento a la unidad lógica del contenido del pensamiento (a la unidad de la teoría), resultábame imposible establecer verdadera continuidad y claridad. Tanto más me inquietaba, pues, la fundamental duda de cómo se compadecería la objetividad de la matemática —y de toda ciencia en general— con una fundamentación psicológica de lo lógico. De este modo empezó a vacilar todo mi método, que se sustentaba en las convicciones de la lógica imperante —explicar lógicamente la ciencia dada mediante análisis psicológico—, y me vi impulsado en medida creciente a hacer reflexiones críticas generales sobre la esencia de la lógica y principalmente sobre la relación entre la subjetividad del conocer y la objetividad del contenido del conocimiento. Dejado en la estacada por la lógica, en todos los puntos en que esperaba de ella aclaraciones referentes a las cuestiones precisas, que hube de plantearle, me encontré forzado, finalmente, a aplazar por completo mis investigaciones filosófico-matemáticas, hasta llegar a conseguir una claridad segura en las cuestiones fundamentales de la teoría del conocimiento y en la comprensión crítica de la lógica como ciencia.

Al publicar ahora estos ensayos de una *nueva fundamentación de la*

lógica pura y la teoría del conocimiento, que se han desarrollado en una labor de muchos años, lo hago con la convicción de que la independencia con que separo mis caminos de la dirección lógica imperante, en atención a los serios motivos objetivos que me han guiado, no será mal interpretada. El curso de mi evolución me ha obligado a alejar mucho mis convicciones lógicas fundamentales de las que sustentan las personas y las obras a quienes más debo mi formación científica; acercándome en cambio considerablemente a una serie de investigadores, cuyas obras no había podido apreciar antes en su valor y que por tanto había tenido harto poco en cuenta durante mis trabajos. Por desgracia, he debido prescindir de insertar al final más amplias referencias literarias y críticas a las investigaciones análogas. Por lo que toca a la franca crítica que he hecho de la lógica y teoría del conocimiento psicologistas, recordaré las palabras de Goethe: «Contra nada somos más severos que contra los errores abandonados.»

Halle del Saale, 21 de mayo de 1900.

Prólogo a la segunda edición

La cuestión de la forma en que debía reeditar esta obra, agotada desde hace muchos años, me ha causado no escasas preocupaciones. Las *Investigaciones lógicas* habían sido para mí una obra de emancipación; por tanto, no un fin, sino un principio. Acabada la impresión, reanudé en seguida los estudios. Traté de darme cuenta más perfecta del sentido, método y alcance filosófico de la fenomenología; de seguir en todas las direcciones los hilos de los problemas urdidos; de buscar y atacar los problemas paralelos en todas las esferas ónticas y fenomenológicas. Como se comprende, la ampliación del horizonte explorado, el conocimiento más profundo de las «modificaciones» intencionales, relacionadas unas con otras en forma tan complicada, y de las estructuras de conciencia enlazadas unas con otras de un modo tan múltiple, hicieron cambiar algunas concepciones adquiridas al penetrar por primera vez en el nuevo territorio. Aclaráronse oscuridades; despejáronse ambigüedades; observaciones aisladas, a las que no podía atribuirse primitivamente una importancia particular, alcanzaron, al pasar a los grandes nexos, una significación fundamental; en suma, por todas partes se realizaron en la primitiva esfera de investigación no sólo ampliaciones, sino nuevas valoraciones, y aun el orden de la exposición dejó de parecer adecuado, desde el punto de vista del conocimiento ensanchado y profundizado a la vez. El libro primero, recién publicado, de mis *Ideas sobre una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica,* que está impreso en el primer tomo del *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica* (1913), muestra en qué sentido y medida se realizaron dichos progresos y se ensancharon los círculos de investigación; la próxima publicación de los dos libros restantes lo mostrará todavía mejor.

Yo albergaba primitivamente la esperanza de que, descubiertos e investigados los problemas radicales de la fenomenología pura y de la filosofía fenomenológica, me sería posible dar una serie de exposiciones sistemáticas, que harían superflua una reimpresión de la antigua obra, puesto que su contenido, no abandonado en modo alguno, depurado y distribuido con arreglo a las exigencias del asunto, sería utilizado en la forma adecuada. Pero al tratar de llevar a cabo este plan, surgió una grave duda. Dadas la extensión y la dificultad de las investigaciones —desarrolladas ya en con-

creto ciertamente, pero necesitadas aún de coordinación literaria, de nueva exposición en muchos casos y de corrección también en puntos difíciles—, la realización de este plan exigiría aún muchos años. Me decidí, pues, a esbozar *primero* las *Ideas,* que habían de ofrecer una representación general aunque rica en contenido (por estar fundada completamente en un trabajo llevado realmente a cabo) de la nueva fenomenología: de su método, del conjunto sistemático de sus problemas, de su función en la empresa de hacer posible una filosofía rigurosamente científica y una teoría racional de la psicología empírica. *Después* deberían reeditarse las *Investigaciones lógicas,* corregidas en forma ajustada lo más posible al punto de vista de las *Ideas* y que pudiese servir para iniciar al lector en la índole peculiar del verdadero *trabajo* fenomenológico y epistemológico. Pues si estas investigaciones son estimadas como un buen auxilio por los interesados en la fenomenología, ello se debe a que no ofrecen un mero programa (y menos uno de esos programas de alto vuelo, tan frecuentes en la filosofía), sino ensayos de un trabajo fundamental efectivo sobre las cosas miradas y tomadas directamente; y a que, incluso allí donde proceden críticamente, no se pierden en discusiones sobre los puntos de vista, sino que dejan la última palabra a las cosas mismas y al trabajo sobre ellas. En sus efectos, las *Ideas* debían apoyarse sobre los efectos producidos por las *Investigaciones lógicas.* Una vez que mediante éstas el lector se hubiese ocupado, en investigación explícita, con un grupo de cuestiones fundamentales, podrían venir las *Ideas,* con su modo de explicar el método por sus últimas fuentes, de bosquejar las principales estructuras de la conciencia pura y de plantear sistemáticamente los problemas de la misma, y servir al lector para realizar nuevos progresos independientes.

La ejecución de la primera parte de mi plan fue relativamente fácil; y aunque la inesperada extensión de los dos primeros libros de las *Ideas,* esbozados de una vez (y que eran esenciales para mis fines), me obligó durante la impresión a dividir la publicación, en último término podía bastar provisionalmente el libro I. Mucho mayor era, empero, la dificultad de realizar mi segundo propósito. El conocedor comprenderá desde luego la imposibilidad de elevar la antigua obra al nivel de las *Ideas.* Ello significaría una completa refundición de la obra..., un aplazamiento *ad kalendas graecas.* Pero por otra parte renunciar a hacer la refundición y reimprimir la obra de un modo mecánico, me parecía más cómodo que concienzudo, en vista de los fines que justificaban la reedición. ¿Erame lícito extraviar una vez más al lector con todos los errores, fluctuaciones y malas inteligencias por mí mismo cometidas y tan propias para dificultar de modo innecesario la clara comprensión de lo esencial, aunque eran difícilmente evitables y disculpables en la primera edición de una obra semejante?

No quedaba, pues, sino intentar un camino intermedio; y sacrificarme en cierto modo, pues ello significaba dejar en la obra ciertas oscuridades e incluso errores que pertenecen al estilo general de la misma. Las siguientes máximas son las que presidieron a la refundición:

1. No admitir en la reimpresión nada que no fuese, según mi convicción, digno de un estudio detenido. En este respecto podían subsistir, pues, algunos errores, que pudieran considerarse como estadios previos naturales para la verdad, que valorase de distinto modo sus buenos motivos. Cabía, en efecto, decir: los lectores que proceden de las direcciones filosóficas generales en la actualidad —las cuales son en lo esencial las mismas que en el decenio en que apareció esta obra— sólo encuentran (como en otro tiempo el autor) en un principio acceso a ciertos grados inferiores fenomenológicos o lógicos. Sólo cuando hayan logrado un dominio seguro de la índole peculiar a la investigación fenomenológica, reconocerán la fundamental significación de ciertas distinciones, que les habrán parecido anteriormente matices insignificantes.

2. Corregir todo lo que pudiera corregirse sin alterar de raíz el curso y estilo de la antigua obra. Sobre todo: dar por todas partes la expresión más decidida a los nuevos motivos ideológicos, que se abren paso en la antigua obra, pero que el autor, en un principio inseguro y tímido todavía, había señalado rigurosamente unas veces y oscurecido otras en la primera edición.

3. Elevar de un modo paulatino al lector, en el curso de la exposición, a un nivel total de intelección relativamente alto, siguiendo en esto la índole primitiva de la obra. Hay que recordar que la obra era *una cadena de investigaciones,* sistemáticamente enlazadas, pero no propiamente *un* libro o *una* obra en sentido literario. Hay en ella una continua ascensión de un nivel inferior a otro superior, un elevarse a siempre nuevas intelecciones lógicas y fenomenológicas, que no dejan enteramente intactas las obtenidas con anterioridad. Capas fenomenológicas siempre nuevas surgen y repercuten sobre las concepciones de las anteriores. Este carácter de la antigua obra hacía posible una suerte de refundición, que fuese elevando al lector de un modo consciente y en tal forma, que en la última investigación se alcanzase el nivel de las *Ideas* y apareciesen visiblemente aclaradas las oscuridades y medias tintas toleradas en las anteriores.

He procedido, pues, en el sentido de estas máximas y tengo —respecto de las partes editadas por ahora (los prolegómenos y la primera parte del segundo tomo)[1]— la impresión de que los grandes trabajos empleados no han sido inútiles. Naturalmente he debido unas veces añadir y otras tachar; ya escribir de nuevo frases sueltas, ya párrafos y capítulos enteros. El contenido ideológico se ha tornado más denso y más rico en extensión. El volumen total de la obra —o dicho más especialmente, el segundo tomo— ha crecido inevitablemente, a pesar de haberse suprimido todas las añadiduras de relleno crítico. Por esta razón hubo de dividirse este tomo.

Respecto de las distintas investigaciones y su refundición debo advertir lo siguiente: Los *Prolegómenos a la lógica pura* son en su contenido esencial

[1] La obra está ya completa en la edición alemana y en esta española.

una mera adaptación de dos series de lecciones, mutuamente complementarias, dadas en Halle durante el verano y el otoño de 1896. A esto se debe la mayor vivacidad de la exposición, que ha sido favorable a su efecto. La obra está pensada también de una vez y por eso creí no deber refundirla radicalmente. Por otra parte, me encontré con la posibilidad de llevar a cabo, aproximadamente desde la mitad, muchas y considerables correcciones en la exposición, como extirpar errores y proyectar una luz más intensa sobre puntos importantes. Sin duda, algunas deficiencias, en parte muy esenciales —como el concepto de la «verdad en sí», orientado demasiado exclusivamente en el sentido de las *vérités de raison*—, han tenido que subsistir, como inherentes al nivel total de la obra. La sexta investigación aporta las aclaraciones necesarias en este respecto.

Me pareció poco adecuado recargar la discusión del psicologismo, con nuevas críticas y menos con contracríticas (que no hubiesen aportado la menor novedad). He de señalar expresamente la relación de esta obra (que es la del año 1899 [2], en lo esencial sólo reproducida) con ese momento preciso. Desde su aparición han modificado esencialmente su posición algunos de los autores que yo tenía a la vista como representantes del psicologismo (lógico). Así, por ejemplo, T. Lipps ya no es en sus libros —siempre originales e importantes— el mismo desde 1902 aproximadamente, que el citado en esta obra. Otros autores han tratado entre tanto de fundar de distinto modo su posición psicologista; y tampoco debe pasarse por alto esto, ya que mi exposición no lo tiene en cuenta.

Por lo que toca al *segundo tomo* de la nueva edición, ha sido refundida radicalmente la vacilante introducción, tan poco justa con el sentido y el método esenciales de las investigaciones realmente llevadas a cabo. Yo mismo sentí su deficiencia inmediatamente después de la aparición y pronto encontré ocasión (en una recensión en el *Archivo de filosofía sistemática,* tomo XI, 1903, pp. 397 y ss.), de rectificar el nombre que entonces daba a la fenomenología (psicología descriptiva), designación harto favorable al error. Algunos principios capitales encuentran ya en aquel lugar una caracterización rigurosa en pocas palabras. La descripción psicológica, realizada en la experiencia interna, aparece equiparada a la descripción de los procesos externos de la naturaleza, realizada en la experiencia externa, mientras que por otra parte es colocada en *oposición* a la descripción fenomenológica, en la cual permanecen completamente excluidas todas las interpretaciones trascendentes de los datos inmanentes, incluso aquéllas que hacen de ellos «actividades y estados psíquicos» de un yo real. Las descripciones de la fenomenología, dícese allí (p. 399), «no se

[2] La impresión de los prolegómenos (sin el prólogo) estaba ya acabada en noviembre de 1899. Cf. mi nota en *Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie,* 1900, pp. 512 y siguientes.

refieren a las vivencias o a las clases de vivencias de personas empíricas; pues la fenomenología no sabe nada ni sospecha nada de las personas, de las vivencias mías y ajenas; la fenomenología no plantea cuestiones, ni intenta determinaciones, ni hace hipótesis sobre nada semejante». La plena claridad reflexiva que he obtenido sobre la esencia de la fenomenología en estos años y los siguientes, y que me ha conducido paulatinamente a la teoría sistemática de las «reducciones fenomenológicas» (cf. las *Ideas,* I, sección 2), ha sido utilizada tanto en la refundición de la introducción como en el texto de todas las investigaciones siguientes; y en este respecto la obra entera ha ascendido a un grado de claridad esencialmente más alto.

De las cinco investigaciones, la primera —*Expresión y significación*— conserva en la nueva edición su carácter «meramente preparatorio». Invita a pensar; guía la mirada del fenomenólogo principiante hacia los primeros y ya muy difíciles problemas de la conciencia de la significación; pero no los resuelve plenamente. La forma en que trata las significaciones ocasionales (a las cuales pertenecen, bien mirado, las de todas las predicaciones empíricas) es un golpe de fuerza... consecuencia necesaria de la imperfecta concepción que de la esencia de la «verdad en sí» dan los *Prolegómenos.*

Otra deficiencia de esta investigación —deficiencia que sólo se comprende y rectifica en el último tomo y que debemos mencionar— es que todavía no tiene en cuenta la distinción y paralelismo entre lo «noético» y lo «noemático» (sobre cuyo papel fundamental en *todas* las esferas de la conciencia solamente las *Ideas* dan plena información, pero que ya se abre paso en muchos pasajes de las últimas investigaciones de la obra antigua). De aquí que tampoco destaque la esencial ambigüedad de la idea de «significación». Subraya exclusivamente el concepto noético de significación, siendo así que en muchos pasajes importantes debería tomarse en consideración preferentemente el noemático.

La segunda investigación: *La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción,* tenía en su estilo (pero también en su limitación) cierta rotundidad que no hacía deseables grandes transformaciones, aunque sí muchas correcciones aisladas. Lo mismo ahora que antes quedan por dilucidar los tipo de «ideas» radicalmente distintos, a los cuales corresponden, como es natural, «ideaciones» radicalmente distintas. En esta investigación sólo se trata de aprender a ver las ideas, tomando un tipo —representado, verbigracia, por la idea de «rojo»—, y a comprender claramente la esencia de esta «visión».

La tercera investigación: *Sobre la teoría de los todos y las partes,* ha sido objeto de una refundición profunda, aunque en ella no ha habido que realizar transacciones insatisfactorias, ni llevar a cabo rectificaciones o profundizaciones posteriores. No había más que dar la mayor eficacia al sentido propio de esta investigación y a sus resultados, en mi opinión, importantes, y corregir múltiples imperfecciones de la exposición. Tengo la im-

presión de que esta investigación ha sido demasiado poco leída. A mí me prestó un gran auxilio, ya que es antecedente esencial para la plena comprensión de las investigaciones siguientes.

Algo semejante a lo sucedido con la tercera, sucede con la cuarta investigación: *Sobre la diferencia entre las significaciones independientes y dependientes y la idea de la gramática pura.* Mi punto de vista no ha cambiado tampoco en esto. El texto ha sufrido, además de correcciones, muchas adiciones de contenido, que se refieren de antemano a futuras publicaciones de mis lecciones sobre lógica.

Profundas reformas ha experimentado la quinta investigación: *Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos.* En ella ataco problemas cardinales de la fenomenología (en especial de la teoría fenomenológica del juicio), respecto de los cuales he podido alcanzar un grado considerablemente más alto de claridad y evidencia, sin necesidad de alterar la estructura y el contenido esencial de la investigación. No apruebo ya la negación del yo puro; sin embargo, he dejado en forma abreviada y corregida las consideraciones respectivas, como sustrato de una interesante polémica de P. Natorp (cf. su nueva *Psicología general,* tomo I, 1913). He suprimido íntegramente el parágrafo 7, muy citado, poco claro y en conjunto completamente superfluo: «Delimitación recíproca de la psicología y la ciencia natural». He sido demasiado conservador acaso al mantener el término de: «representación nominal», totalmente inadecuado. En general he procurado no tocar a la antigua terminología de la obra.

La última parte de la obra contiene la refundición de la sexta investigación, la más importante en sentido fenomenológico. Por lo que a ésta toca, pronto me convencí de que no bastaba refundir el antiguo contenido, siguiendo párrafo por párrafo la exposición primitiva. El conjunto de sus problemas siguió dando la pauta; pero respecto de él he llegado mucho más lejos, y en este punto no he querido prestarme ya a transacciones, en el sentido de las anteriores «máximas». Por consiguiente, he procedido con toda libertad, insertando series enteras de nuevos capítulos —que han aumentado considerablemente el volumen de esta investigación— para desarrollar científicamente los grandes temas, tratados de un modo harto imperfecto en la primera edición.

Como en los *Prolegómenos,* tampoco en las investigaciones (con una pequeña excepción en la cuarta investigación) me he hecho cargo de las numerosas críticas, que (así he de decirlo, por desgracia) casi exclusivamente se fundan en malas inteligencias del *sentido* de mis exposiciones. Por eso he considerado más útil exponer en forma general las malas inteligencias *típicas* de mis esfuerzos filosóficos y sus orígenes históricos al final de la obra, por decirlo así, como epílogo. El lector hará bien en mirar este apéndice, tan pronto como haya leído los *Prolegómenos,* para guardarse oportunamente de dichas malas inteligencias, en que, según parece, es fácil caer. He de dar en general cordiales gracias por muchos amistosos auxilios. En

primera línea al señor docente privado doctor Adolfo Reinach, que me asiste con su celo y conocimientos desde hace ya dos años, que empecé a reflexionar seriamente sobre las posibilidades de una refundición. Las penalidades de la corrección me han sido aliviadas considerablemente por la fiel cooperación de los señores doctor Hans Lipps y *cand. phil.* Jean Hering.

Gottinga, octubre de 1913.

E. HUSSERL

Prolegómenos a la lógica pura

Introducción

§ 1. *La discusión en torno a la definición de la lógica y al contenido esencial de sus doctrinas*

«Reina una discrepancia de opiniones tan grande respecto de la definición de la lógica, como de la manera de tratar esta ciencia misma. Era naturalmente de esperar, tratándose de un objeto, respecto del cual la mayoría de los escritores se han servido de las mismas palabras, para expresar distintos pensamientos.» [1] Desde que J. St. Mill empezó con estas frases su valioso tratado de lógica, han transcurrido varios decenios; significados pensadores, tanto de esta como de la otra parte del canal, han dedicado sus mejores esfuerzos a la lógica, enriqueciendo continuamente su literatura con nuevas exposiciones. Pero aún hoy estas frases pueden servir como justa descripción del estado de la ciencia lógica; aún hoy estamos muy lejos de una general unanimidad respecto a la definición de la lógica y del contenido de sus doctrinas esenciales. Esto no quiere decir que la lógica actual ofrezca el mismo espectáculo que hacia la mitad del siglo. De las tres direcciones capitales que encontramos en la lógica, la psicológica, la formal y la metafísica, la primera ha alcanzado una preponderancia decisiva, en cuanto al número y significación de sus representantes, sobre todo por influencia de aquel distinguido pensador. Pero las otras dos direcciones continúan propagándose; las cuestiones de principio discutibles, que se reflejan en las distintas definiciones de la lógica, siguen siendo discutidas; y por lo que toca al contenido doctrinal de las exposiciones sistemáticas, sigue siendo exacto —y acaso en mayor medida— que los distintos escritores se sirven de las mismas palabras para expresar distintos pensamientos. Y no solamente es exacto con respecto a las exposiciones que proceden de distintos campos. La parte en la cual encontramos la mayor actividad, la de la lógica psicológica, no nos ofrece unidad de convicciones sino sólo en lo tocante a la delimitación de la lógica, a sus fines y métodos esenciales. Pero apenas podrá tacharse de exageración el hecho de que empleemos la frase de *bellum omnium contra omnes*, tratándose de las doctrinas expuestas y, sobre

[1] J. St. Mill, *Logic, Introduction*, § 1.

todo, de las antagónicas interpretaciones que se dan de las fórmulas y teorías tradicionales. Vano sería el intento de acotar una suma de proposiciones o teorías, con un contenido objetivo, en que pudiésemos ver el patrimonio inalienable de la ciencia lógica de nuestra época y la herencia que deja al porvenir.

§ 2. *Necesidad de una nueva dilucidación de las cuestiones de principio*

Dado este estado de la ciencia, que no permite distinguir la convicción individual de la verdad obligatoria para todos, el remontarse a las cuestiones de principio sigue siendo tarea necesaria una vez más. Esto parece especialmente exacto en aquellas cuestiones que representan el papel decisivo en la contienda de las direcciones y por ende en la discusión en torno a la recta definición de la lógica. El interés por estas cuestiones se ha enfriado, es verdad, visiblemente, en los últimos decenios. En conjunto parecían resueltas, después de los brillantes ataques de Mill contra la lógica de Hamilton y las investigaciones lógicas de Trendelenburg, no menos célebres, aunque no tan fructíferas. Así que cuando la dirección psicologista de la lógica alcanzó la preponderancia, con el gran auge de los estudios psicológicos, todo el esfuerzo se concentró en la construcción sistemática de la disciplina con arreglo a los principios admitidos como válidos. La circunstancia, empero, de que ensayos tan numerosos —y procedentes de tan significados pensadores— para empujar la lógica por el camino seguro de una ciencia, no permitan apreciar un resultado convincente, deja abierta la sospecha de que los fines perseguidos no se han aclarado en la medida necesaria para una investigación fructuosa.

Ahora bien, la concepción de los fines de una ciencia encuentra su expresión en la definición de la misma. No queremos decir, naturalmente, que el cultivo fructuoso de una disciplina exija una previa y adecuada definición del concepto de su objeto. Las definiciones de una ciencia reflejan las etapas de su evolución; con la ciencia progresa el conocimiento subsiguiente de la peculiar índole conceptual de sus objetos, de los límites y situación de su esfera. No obstante, el grado de adecuación de las definiciones, o de las concepciones que de la esfera expresan éstas, ejerce también su efecto retroactivo sobre el curso de la ciencia misma; y este efecto puede tener o escaso influjo sobre el curso evolutivo de la ciencia misma, o influjo muy considerable, según la dirección en que las definiciones se desvíen de la verdad. La esfera de una ciencia es una unidad objetivamente cerrada; no está en nuestro albedrío el modo y el punto de deslinde entre las esferas de la verdad. El reino de la verdad se divide, objetivamente, en distintas esferas; las investigaciones deben orientarse y coordinarse en ciencias, con arreglo a estas unidades objetivas. Hay una ciencia de los números, una ciencia de las figuras geométricas, una ciencia de los seres animados, etc.; pero no hay ciencia de los números primos, de los trapecios, de los leones,

ni mucho menos de todas estas cosas juntas. Pues bien; cuando un grupo de conocimientos y problemas se impone como grupo coherente y conduce a la constitución de una ciencia, la inadecuación de su delimitación puede consistir meramente en que se conciba al principio la esfera de un modo demasiado estrecho, con respecto a lo dado, y que las concatenaciones de los nexos fundamentales rebasen la esfera considerada y se concentren en una unidad sistemática cerrada más amplia. Esta limitación del horizonte no influye necesariamente en detrimento del próspero desarrollo de la ciencia. Puede suceder que el interés teorético encuentre inicialmente su satisfacción en el círculo más estrecho; que el trabajo posible, sin tomar en cuenta las ramificaciones lógicas más hondas y más amplias, sea en verdad lo único que urja al principio.

Incomparablemente más peligrosa es, en cambio, otra imperfección en la delimitación de la esfera, a saber, *la confusión de esferas,* la mezcla de lo heterogéneo en una presunta unidad, sobre todo cuando esta mezcla radica en una interpretación completamente falsa de los objetos, cuya investigación debe ser el fin esencial de la ciencia intentada. Una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, de esta suerte inadvertida, puede tener los efectos más nocivos: fijación de objetivos falsos; empleo de métodos radicalmente erróneos, por inconmensurables con los verdaderos objetos de la disciplina; confusión de las capas lógicas, de tal suerte que las proposiciones y las teorías verdaderamente fundamentales, con frecuencia ocultas bajo los disfraces más singulares, vayan a perderse entre series de ideas completamente extrañas, como factores al parecer secundarios o consecuencias incidentales, etc... Estos peligros son considerables justamente en las ciencias filosóficas; y por eso el problema de la extensión y de los límites tiene una importancia incomparablemente mayor para el fecundo desarrollo de estas ciencias que para las ciencias de la naturaleza exterior, las cuales gozan de la ventaja de que en ellas el curso de nuestras experiencias nos impone divisiones, dentro de las cuales es posible al menos organizar provisionalmente una investigación fructífera. Especialmente con respecto a la lógica, ha emitido Kant la célebre sentencia, que nos apropiamos en este punto: «No es engrandecer, sino que es desfigurar las ciencias, el confundir sus límites.» En la siguiente investigación esperamos poner en claro, en efecto, que la lógica tradicional y principalmente la lógica actual, de base psicológica, han sucumbido casi sin excepción a los peligros que acabamos de explicar, y que el progreso de los conocimientos lógicos ha sido seriamente dificultado por la errónea interpretación de los fundamentos teoréticos y por la confusión subsiguiente de las esferas.

§ 3. *Las cuestiones discutidas. El camino a emprender*

Las cuestiones discutidas tradicionalmente y que están en relación con la delimitación de la lógica, son las siguientes:

1. Si la lógica es una disciplina teorética o una disciplina práctica (un «arte»).
2. Si es una ciencia independiente de las demás ciencias y en especial de la psicología y la metafísica.
3. Si es una disciplina formal o, como suele decirse, si se refiere a la «mera forma del conocimiento» o debe tomar en consideración también su «materia».
4. Si tiene el carácter de una disciplina *a priori* y demostrativa o el de una disciplina empírica e inductiva.

Todas estas cuestiones se relacionan tan íntimamente, que la posición adoptada en una condiciona o influye de hecho en las restantes, al menos hasta cierto grado. Propiamente sólo hay dos partidos. La lógica es una disciplina teorética, independiente de la psicología y a la vez formal y demostrativa, juzga el uno. Para el otro es una tecnología que depende de la psicología; con lo cual queda excluido de suyo que tenga el carácter de una disciplina formal y demostrativa, en el sentido de la aritmética, que es ejemplar para la parte contraria.

Nosotros no aspiramos propiamente a tomar parte en estas discusiones tradicionales. Nos proponemos poner en claro las diferencias de principio que actúan en ellas y últimamente los objetivos esenciales de una lógica pura. Seguiremos, pues, el camino siguiente: Tomaremos como punto de partida la definición de la lógica como un arte, admitida en la actualidad casi universalmente, y fijaremos su sentido y su justificación. Con esto se relaciona naturalmente la cuestión de las bases teoréticas de esta disciplina y, en especial, de su relación con la psicología. Esta cuestión coincide esencialmente, si no en todo, al menos en una parte capital, con la cuestión cardinal de la teoría del conocimiento, que concierne a la objetividad de éste. El resultado de nuestra investigación sobre este punto es la obtención de una ciencia nueva y puramente teorética, que constituye el fundamento más importante de todo arte del conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia *a priori* y puramente demostrativa. Es aquélla que han buscado Kant y los restantes defensores de una lógica «formal» o «pura»; pero cuyos contenido y extensión no han sido comprendidos ni definidos justamente. El último resultado de estas consideraciones será una idea claramente esbozada del contenido esencial de la disciplina discutida; con lo cual quedará adoptada una posición clara frente a las cuestiones planteadas.

CAPITULO 1

La lógica como disciplina normativa y especialmente como disciplina práctica

§ 4. *La imperfección teorética de las ciencias particulares*

Enséñanos la experiencia cotidiana que la maestría con que un artista maneja sus materiales y con el juicio decidido, y con frecuencia seguro, con que aprecia las obras de su arte, sólo por excepción se basan en un conocimiento teorético de las leyes que prescriben al curso de las actividades prácticas su dirección y su orden y determinan a la vez los criterios valorativos, con arreglo a los cuales debe apreciarse la perfección o imperfección de la obra realizada. El artista profesional no es por lo regular el que puede dar justa cuenta de los principios de su arte. El artista no crea según principios, ni valora según principios. Al crear, sigue el movimiento interior de sus facultades armónicamente cultivadas, y al juzgar, sigue su tacto y sentimiento artístico, finamente desarrollado. Pero esto no sucede sólo en las bellas artes, en las que primero se habrá pensado, sino en todas las artes en general, tomada la palabra en su sentido más amplio. Concierne, pues, también a las actividades de la creación científica y a la apreciación teorética de sus resultados; esto es, de las fundamentaciones científicas de los hechos, leyes y teorías. Ni siquiera el matemático, el físico o el astrónomo necesita llegar a la intelección de las últimas raíces de su actividad, para llevar a cabo las producciones científicas más importantes; y aunque los resultados obtenidos poseen para él y para los demás la fuerza de una convicción racional, no puede el científico tener la pretensión de haber probado siempre las últimas premisas de sus conclusiones, ni de haber investigado los principios en que descansa la eficacia de sus métodos. Pero ésta es la causa del estado imperfecto de todas las ciencias. No aludimos ahora a la limitación con que investigan las verdades de su esfera, sino a la falta de esa claridad y racionalidad íntimas, que debemos exigir independientemente de la extensión de la ciencia. En este respecto, ni siquiera la matemática, la más

avanzada de todas las ciencias, puede aspirar a una situación excepcional. La matemática pasa con frecuencia por el ideal de toda ciencia; pero las antiguas discusiones sobre los fundamentos de la geometría, así como sobre los motivos que justifican el método de lo imaginario —discusiones todavía no resueltas definitivamente—, muestran cuán poco lo es en verdad. Los mismos investigadores que manejan con incomparable maestría los maravillosos métodos de la matemática y la enriquecen con otros nuevos, se revelan con frecuencia completamente incapaces de dar cabal cuenta de la eficacia lógica de dichos métodos y de los límites de su justa aplicación. Así, pues, aunque las ciencias se hayan engrandecido, a pesar de estas deficiencias, y nos hayan conducido a un señorío sobre la naturaleza, jamás antes sospechado, no pueden satisfacernos teoréticamente. No son teorías cristalinas, en donde resulte plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y estén analizados exactamente todos los supuestos y por ende elevado el conjunto por encima de toda duda teorética.

§ 5. *Complemento teorético de las ciencias particulares por la metafísica y la teoría de la ciencia*

Para alcanzar este fin teorético es menester en primer término, como se reconoce de un modo bastante general, una clase de investigaciones, que pertenecen a la esfera de la metafísica.

La misión de ésta es fijar y contrastar los supuestos de índole metafísica, no contrastados y ni siquiera advertidos las más de las veces y, sin embargo, tan importantes, que constituyen la base por lo menos de todas las ciencias referentes al mundo real. Tales supuestos son, por ejemplo, la existencia de un mundo exterior, que se extiende en el espacio y en el tiempo, teniendo el espacio el carácter de una multiplicidad *euclidiana* tridimensional y el tiempo el de una multiplicidad unidimensional ortoidea; la sumisión de todo advenimiento al principio de causalidad, etc. Con bastante inexactitud suelen considerarse hoy como epistemológicos estos supuestos, que entran por completo en el marco de la filosofía primera de Aristóteles.

Pero esta fundamentación metafísica no basta para alcanzar la deseada perfección teorética de las ciencias particulares. Concierne meramente a las ciencias que tratan del mundo real; y no todas tratan de éste, desde luego no las ciencias matemáticas puras, cuyos objetos son los números, las multiplicidades y otros semejantes, que son pensados como meros sujetos de puras determinaciones ideales, independientemente del ser o el no ser real. Otra cosa sucede con una segunda clase de investigaciones, cuya verificación teorética constituye igualmente un postulado indispensable de nuestras aspiraciones en orden al conocimiento; dichas investigaciones afectan a todas las ciencias del mismo modo, porque se refieren —dicho brevemente— a lo que hace que las ciencias sean ciencias en efecto. Ahora bien, con esto queda señalada la esfera de una disciplina nueva y, como veremos pronto,

compleja, disciplina cuya peculiaridad consiste en ser ciencia de la ciencia y que podría llamarse «teoría de la ciencia» en el sentido más señalado de esta palabra.

§ 6. *Posibilidad y justificación de una lógica como teoría de la ciencia*

La posibilidad y la justificación de semejante disciplina —como disciplina normativa y práctica perteneciente a la idea de la ciencia— puede fundamentarse en las consideraciones siguientes:

La ciencia se refiere al saber, como dice su nombre. No es que ella misma sea una suma o tejido de actos de saber. Sólo en su literatura tiene la ciencia una consistencia objetiva; sólo en forma de obras escritas tiene una existencia propia, aunque llena de relaciones con el hombre y sus actividades intelectuales; en esta forma se propaga a través de los milenios y sobrevive a los individuos, las generaciones y las naciones. Representa así una suma de dispositivos externos, nacidos de actos de saber que han sido llevados a cabo por muchos individuos y que pueden convertirse de nuevo en actos semejantes de innumerables individuos, en una forma fácilmente comprensible, pero que no cabe, sin prolijidad, describir de un modo exacto. A nosotros nos basta que la ciencia implique o deba implicar ciertas condiciones previas para la producción de actos de saber; que implique posibilidades reales de saber, cuya realización por el hombre «normal» o «adecuadamente dotado» puede considerarse como un fin asequible de su voluntad, en circunstancias «normales» conocidas. En este sentido apunta la ciencia al saber.

Ahora bien, en el saber poseemos la verdad. En el saber actual, al que nos vemos reducidos en último término, la poseemos como objeto de un juicio justo. Pero esto solo no basta; pues no todo juicio justo, no toda posición o avaloramiento de una situación objetiva, aunque concuerde con la verdad, constituye un *saber* del ser o el no ser de dicha situación. Para poder hablar de saber, en el sentido más estricto y más riguroso, es necesaria además la evidencia, la luminosa certeza de que lo que hemos reconocido *es*, o lo que hemos rechazado *no es;* certeza que es preciso distinguir, como es sabido, de la convicción ciega, de la opinión vaga, por resuelta que sea, si no queremos estrellarnos contra los escollos del escepticismo extremo. El lenguaje usual no se atiene, empero, a este concepto riguroso del saber. Llamamos también acto de saber, por ejemplo, al juicio que va enlazado con el claro recuerdo de haber pronunciado anteriormente un juicio de idéntico contenido, acompañado de evidencia; especialmente cuando el recuerdo alcanza a un curso mental demostrativo, del que brotó la evidencia y que nos creemos con certeza capaces de reproducir con dicha evidencia. («Sé que el teorema de Pitágoras es verdadero y puedo demostrarlo»; mas en lugar de esto último cabe decir también: «pero he olvidado la demostración».)

De este modo tomamos el concepto del saber en un sentido más am-

plio, aunque no enteramente laxo; lo distinguimos de la opinión infundada y nos referimos en este respecto a ciertas «notas», que nos notifican la existencia de la situación objetiva admitida, o la justeza del juicio pronunciado. La nota más perfecta de la justeza es la evidencia, que es para nosotros como una conciencia inmediata de la verdad misma. Pero en la inmensa mayoría de los casos carecemos de este conocimiento absoluto de la verdad; en su lugar nos sirve (piénsese en la función de la memoria en los ejemplos anteriores) la evidencia de la probabilidad mayor o menor de la situación, a la cual suele adherirse el juicio resuelto, cuando el grado de probabilidad es relativamente «elevado». La evidencia de la probabilidad de una situación objetiva *A* no funda la evidencia de su verdad; pero funda esas valoraciones comparativas y evidentes, por virtud de las cuales logramos distinguir, según los valores positivos o negativos de probabilidad, las hipótesis, opiniones y sospechas razonables de las irracionales, y las mejor fundadas de las que lo están peor. Todo auténtico conocimiento y en especial todo conocimiento científico descansa, pues, en último término, en la evidencia; y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto del saber.

No obstante subsiste una duplicidad en el concepto del saber (o lo que para nosotros es sinónimo: del conocimiento). Saber en el más estricto sentido de la palabra es evidencia de que cierta situación objetiva existe o no existe; por ejemplo, de que *S* es o no es *P*. Según esto la evidencia de que cierta situación objetiva es probable, en este o aquel grado, es —en lo tocante a ser tal— un saber en el sentido más estricto; por el contrario, en lo tocante a la existencia de la situación objetiva misma (y no de su probabilidad) es un saber en sentido más amplio y diferente. En este último se habla de un grado de saber ya mayor, ya menor, paralelamente a los grados de probabilidad; y se considera el saber en sentido estricto —la evidencia de que *S* es *P*— como el límite ideal y absolutamente fijo, a que en su serie ascendente se acercan asintóticamente las probabilidades de que *S* sea *P*.

Pero el concepto de la ciencia y de su misión implica algo más que mero saber. Cuando vivimos percepciones internas, aisladas o agrupadas, y las reconocemos como existentes, tenemos saber, pero estamos lejos de tener ciencia. Y no otra cosa acontece con grupos inconexos de actos de saber. La ciencia aspira a darnos multiplicidad de saber; pero no *mera* multiplicidad. Tampoco la afinidad de las cosas constituye la unidad característica en la multiplicidad del saber. Un grupo de conocimientos químicos aislados no justificaría ciertamente la expresión de «ciencia química». Manifiestamente es necesario algo más, a saber: *conexión sistemática en sentido teorético;* y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones.

La esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías. El fin de esta unidad es justamente proporcionarnos no saber puro y simple, sino

saber en aquella medida y en aquella forma que responda con la mayor perfección posible a nuestros supremos fines teoréticos.

En el hecho de que la forma sistemática nos parezca la más pura encarnación de la idea del saber y de que tendamos prácticamente a ella, no se exterioriza un rasgo meramente estético de nuestra naturaleza. La ciencia no quiere ni puede ser el campo para un juego arquitectónico. El sistema inherente a la ciencia —naturalmente a la verdadera ciencia— no es invención nuestra, sino que reside en las cosas, donde lo descubrimos simplemente. La ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, en la mayor extensión posible. Pero el reino de la verdad no es un caos desordenado; rige en él unidad de leyes; y por eso la investigación y la exposición de las verdades debe ser sistemática, debe reflejar sus conexiones sistemáticas y utilizarlas a la vez como escala del progreso, para poder penetrar en regiones cada vez más altas del reino de la verdad, partiendo del saber que nos es dado o hemos ya obtenido.

La ciencia no puede prescindir de esta útil escala. La evidencia, sobre la cual descansa últimamente todo saber, no es un accesorio natural, que se dé con la mera representación de los contenidos objetivos y sin ningún artificio metódico. En este caso nunca se les hubiera ocurrido a los hombres construir ciencias. Las complicaciones metódicas pierden su sentido allí donde con la intención es dado el éxito. ¿Para qué investigar relaciones de fundamentación y construir pruebas, si somos partícipes de la verdad en una conciencia inmediata? Pero, de hecho, la evidencia que impone el sello de existente a la situación objetiva representada, o la absurdidad, que le impone el de no existente, son inmediatas sólo en un grupo de situaciones objetivas primarias, relativamente muy limitado (y cosa análoga sucede con la probabilidad y la improbabilidad). Hay innumerables proposiciones verdaderas, de cuya verdad sólo nos percatamos cuando las hemos «fundamentado» metódicamente; es decir, que, en estos casos y con respecto meramente a la proposición pensada, hay, sí, juicio, pero no hay evidencia; ahora bien, supuestas ciertas circunstancias normales, hay ambas cosas tan pronto como partimos de ciertos conocimientos y recorremos cierto camino de pensamientos hasta llegar a la proposición a que nos referimos. Puede haber múltiples caminos para fundamentar una misma proposición, partiendo los unos de estos conocimientos, los otros de aquéllos; pero lo característico y esencial es la circunstancia de haber una infinita multitud de verdades, que jamás podrían convertirse en saber, sin semejantes procedimientos metódicos.

Y este hecho de que necesitemos fundamentaciones para remontarnos en el conocimiento, en el saber, sobre lo inmediatamente evidente y por ende trivial, no sólo hace posibles y necesarias las ciencias, sino, con las ciencias, una *teoría de la ciencia,* una *lógica.* Si todas las ciencias proceden metódicamente en la persecución de la verdad; si todas emplean medios más o menos artificiosos para llegar al conocimiento de verdades o de probabilidades, que de otro modo permanecerían ocultas, y para utilizar lo com-

prensible de suyo o lo ya asegurado como palanca destinada a alcanzar lo lejano, lo sólo mediatamente asequible, entonces el estudio comparativo de estos instrumentos metódicos, en donde están acumuladas las intelecciones y experiencias de incontables generaciones de investigadores, habrá de proporcionarnos los medios para establecer normas generales sobre dichos procedimientos y reglas para la invención y construcción de los mismos, según las distintas clases de casos.

§ 7. *Continuación. Las tres peculiaridades más importantes de las fundamentaciones*

Para penetrar algo más profundamente en el asunto, consideremos las peculiaridades más importantes de estos notables cursos de pensamientos que llamamos fundamentaciones.

Tienen, *en primer término,* el carácter de complejos fijos, por lo que respecta a su contenido. Para llegar a cierto conocimiento, por ejemplo, al del teorema de Pitágoras, no podemos escoger como puntos de partida cualesquiera conocimientos de entre los inmediatamente dados; ni nos es lícito insertar en el curso restante del pensamiento, o excluir de él, cualesquiera miembros, si ha de brillar realmente la evidencia de la proposición a fundamentar, si ha de ser la fundamentación una verdadera fundamentación.

También notamos en *segundo* término: que de antemano, esto es, antes de comparar los ejemplos de fundamentaciones, que afluyen en muchedumbre hacia nosotros por todas partes, pudiera parecer concebible el que cada fundamentación fuese totalmente *sui generis* por el contenido y la forma. Podríamos considerar al principio como un pensamiento posible el de que un capricho de la naturaleza hubiese dispuesto nuestra constitución espiritual de modo tan singular, que hablar de variadas *formas* de fundamentación, como solemos hacerlo ahora, fuese algo sin sentido, y que lo único de común que pudiésemos comprobar, al comparar varias fundamentaciones, fuese exclusivamente esto: que una proposición determinada, *P,* no evidente por sí misma, recibe el carácter de la evidencia si aparece en conexión con ciertos conocimientos P_1, P_2..., coordinados con ella de una vez para siempre sin ninguna ley racional. Pero la cosa no es así. No hay ningún ciego arbitrio que haya amontonado múltiples verdades P_1, P_2..., *S,* disponiendo luego el espíritu humano de tal suerte, que haya de anudar irremediablemente (o en circunstancias «normales») el conocimiento de *S* al conocimiento de P_1, P_2... Esto no sucede en ningún caso. En las conexiones de fundamentación no reinan la arbitrariedad y el azar, sino la razón y el orden; y esto quiere decir, la ley regulativa. Apenas si es menester un ejemplo para aclararlo. Si aplicamos la proposición: «un triángulo equilátero es equiángulo» en un problema matemático concerniente a cierto triángulo *A B C,* llevamos a cabo una fundamentación, que explícitamente dice así: todo triángulo equilátero es equiángulo, el triángulo *A B C* es equilátero, luego es equiángulo.

Pongamos a su lado la siguiente fundamentación aritmética: todo número del sistema decimal, que termine en cifra par, es un número par; 364 es un número del sistema decimal que termina en cifra par; luego es un número par. Notamos en seguida que estas fundamentaciones tienen algo de común, una constitución íntima homogénea, que expresamos claramente en la «forma del raciocinio»: todo *A* es *B*, *X* es *A*, luego *X* es *B*. Pero no sólo estas dos fundamentaciones tienen esta misma forma, sino otras incontables. Y más aún. La forma de raciocinio representa un concepto de clase, bajo el cual cae la infinita multitud de enlaces entre proposiciones, que tienen la constitución rigurosamente expresada en esta forma. Pero a la vez existe la *ley a priori*, según la cual toda *presunta* fundamentación, que tenga lugar con arreglo a dicha forma, es realmente una fundamentación *correcta*, si ha partido de premisas justas.

Y así es en general. Siempre que nos elevamos en forma de fundamentación desde ciertos conocimientos dados a otros conocimientos nuevos, es inherente al curso de la fundamentación cierta forma, que le es común con otras innumerables fundamentaciones, y que está en cierta relación con una ley general, que permite justificar de un golpe todas estas distintas fundamentaciones. No hay ninguna fundamentación aislada; he aquí el hecho sumamente notable. Ninguna enlaza conocimientos con conocimientos sin que —ya en el modo externo del enlace, ya a la vez en éste y en la estructura interna de las distintas proposiciones— se exprese un tipo determinado que, formulado en conceptos generales, conduce en seguida a una ley general, referida a una infinidad de fundamentaciones posibles.

Finalmente, hagamos resaltar en *tercer* término, como digno de nota: que de antemano, esto es, antes de comparar las fundamentaciones de *distintas* ciencias, podría creerse posible el pensamiento de que las formas de fundamentación dependen de las esferas del conocimiento. Y aunque las fundamentaciones correspondientes no varían con las distintas clases de objetos, pudiera ser que se devidiesen rigurosamente, según ciertos conceptos de clase, muy generales, por ejemplo, los que deslindan las esferas de las distintas ciencias. ¿No será lo cierto, pues, que no existe ninguna forma de fundamentación que sea común a dos ciencias, por ejemplo, la matemática y la química? Sin embargo, es patente que tampoco esto ocurre, como enseña ya el ejemplo anterior. No hay ninguna ciencia en que no se apliquen leyes a casos singulares, esto es, en que no aparezcan con frecuencia raciocinios de la forma que nos ha servido de ejemplo. Y lo mismo pasa con otras muchas especies de raciocinio. Más aún; podemos decir que todas las demás especies de raciocinios se prestan a ser generalizadas de tal modo, a ser concebidas tan «puramente», que resultan libres de toda relación esencial con una esfera del conocimiento concretamente limitada.

§ 8. *Relación de estas peculiaridades con la posibilidad de la ciencia y de la teoría de la ciencia*

Estas peculiaridades de las fundamentaciones, cuya singularidad no nos sorprende, porque estamos harto poco inclinados a hacer de lo cotidiano un problema, están en visible relación con *la posibilidad de la ciencia y de la teoría de la ciencia.*

El hecho de que existan fundamentaciones no basta en este respecto. Si éstas careciesen de forma y de ley; si no fuese verdad fundamental que a todas las fundamentaciones les es inherente cierta «forma», la cual no es peculiar al raciocinio presente *hic et nunc* (sea simple, o todo lo complicado que se quiera), sino típica para toda una clase de raciocinios y que al mismo tiempo la justeza de los raciocinios todos de esta clase está garantizada justamente por su forma; si sucediese más bien lo contrario en todo esto, no habría ciencia. Ya no tendría sentido hablar de método, de progreso sistemáticamente regulado de conocimiento en conocimiento; todo progreso sería un azar. Casualmente al coincidir en nuestra conciencia las proposiciones P_1, P_2..., capaces de prestar evidencia a la proposición *P*, la evidencia brillaría justamente. Ya no sería posible aprender de una fundamentación dada lo más mínimo con respecto a nuevas fundamentaciones futuras, de una nueva materia; pues ninguna fundamentación tendría nada de ejemplar para ninguna otra, ninguna encarnaría en sí un tipo, y por ende tampoco ningún grupo de juicios, pensado como sistema de premisas, tendría nada típico que pudiese imponérsenos (sin hacer resaltar un concepto, sin recurrir a la «forma de raciocinio» explícita) en el nuevo caso o con ocasión de «materias» completamente distintas, y que pudiese facilitarnos de este modo la adquisición de un nuevo conocimiento. No tendría ningún sentido buscar una prueba a una proposición previamente dada. ¿Cómo la buscaríamos? ¿Ibamos a contrastar todos los grupos posibles de proposiciones, para ver si eran utilizables como premisas de la proposición dada? El más inteligente no tendría en este punto la menor ventaja sobre el más torpe; y es dudoso que en general le aventajase por algo esencial. Una rica fantasía, una extensa memoria, una capacidad de atención intensa, etc., son bellas cosas; pero sólo adquieren significación intelectual en un ser *pensante,* cuyo fundamentar y descubrir tenga formas sometidas a leyes.

Concédese en general que en todo complejo psíquico ejercen una influencia asociativa o reproductiva no solamente los elementos, sino también las formas de enlace. Por eso puede resultar fecunda la forma de nuestros pensamientos y conjuntos de pensamientos teoréticos. Así como, por ejemplo, la forma de ciertas premisas hace surgir con particular facilidad la conclusión correspondiente, por habernos salido anteriormente bien otros raciocinios de la misma forma, así también la forma de una proposición a demostrar puede traer a la memoria ciertas formas de fundamentación que

dieron por resultado anteriormente conclusiones de forma análoga. Si no es un claro y verdadero recuerdo, es algo análogo, es un recuerdo en cierto modo latente, es una «excitación inconsciente» (en el sentido de B. Erdmann), es en todo caso algo que se revela como sumamente fecundo para el más fácil logro y construcción de las pruebas (y no sólo en las esferas en que preponderan los *argumenta in forma,* como en la matemática). El pensador ejercitado encuentra pruebas más fácilmente que el no ejercitado. ¿Por qué? Porque los tipos de pruebas se han grabado en él de un modo cada vez más profundo, mediante una variada experiencia; por lo tanto han de influir en él y determinar la dirección de sus pensamientos mucho más fácilmente. El pensamiento científico, de cualquier género que sea, sirve de ejercicio en cierta medida para todo pensamiento científico; mas por otra parte es cierto que el pensamiento matemático predispone en singular medida para lo matemático, el físico para lo físico, etc. Lo primero obedece a la existencia de formas típicas, que son comunes a todas las ciencias; lo segundo a la existencia de otras formas, que tienen una relación especial con la especialidad de las distintas ciencias y que pueden caracterizarse eventualmente como complejos de aquéllas en una forma determinada. Las cualidades del tacto científico, de la intuición previsora y de la adivinación están en relación con esto. Hablamos de tacto y vista filológicos, matemáticos, etc. ¿Quién los posee? El filólogo o el matemático, etc., adiestrados por una práctica de muchos años. En la naturaleza general de los objetos de la esfera correspondiente radican ciertas formas de conexiones objetivas, y éstas determinan a su vez peculiaridades típicas en las formas de fundamentación preponderantes justamente en dicha esfera. En esto reside la base de las rápidas presunciones científicas. Toda prueba, invención y descubrimiento descansa, pues, en las regularidades de la forma.

Si la *forma regular* hace posible, según esto, la existencia de las *ciencias,* la *independencia de la forma con respecto a las distintas esferas del saber* (independencia que existe en amplia medida) hace posible, por otra parte, una *teoría de la ciencia.* Si no fuese cierta esta independencia, habría una serie de lógicas coordinadas entre sí y correspondientes aisladamente a las distintas ciencias; pero no habría una lógica general. Mas en verdad encontramos necesarias ambas cosas: investigaciones sobre teoría de la ciencia, concernientes por igual a todas las ciencias y, como complemento de las mismas, investigaciones especiales, concernientes a la teoría y al método de las distintas ciencias y dedicadas a investigar lo peculiar de ellas.

De este modo, la indicación de las peculiaridades que resaltan al estudiar comparativamente las fundamentaciones no habrá sido inútil para arrojar alguna luz sobre nuestra disciplina misma, sobre la lógica en el sentido de una teoría de la ciencia.

§ 9. *Procedimientos metódicos de las ciencias: fundamentaciones y dispositivos auxiliares para las fundamentaciones*

Son menester, empero, algunos complementos; sobre todo por el hecho de habernos limitado a las fundamentaciones, que no agotan el concepto de procedimiento metódico. Las fundamentaciones tienen, sin embargo, una significación central, que justifica el habernos limitado provisionalmente a ellas.

Puede decirse, en efecto, que todos los métodos científicos, que no tengan por sí mismos el carácter de verdaderas fundamentaciones (ya sean simples, ya todo lo complicadas que se quiera), *o* son *abreviaciones* y *sustitutivos* de las fundamentaciones, destinados a economizar el pensamiento, y que, después de haber recibido sentido y valor de una vez para siempre, mediante fundamentaciones, incluyen en su uso práctico la función lograda, pero ya no la intelección de los pensamientos contenidos en las fundamentaciones; *o* representan *dispositivos auxiliares,* más o menos complicados, que sirven para preparar, facilitar, asegurar o hacer posibles las futuras fundamentaciones y en ningún caso pueden aspirar a una significación equivalente a la de estos procesos científicos fundamentales e independiente de ellos.

Así, por ejemplo, y para referirnos al *segundo* grupo de métodos mencionado, es importante requisito para la seguridad de las fundamentaciones el que se expresen los pensamientos de un modo adecuado, mediante signos bien diferenciables y unívocos. El lenguaje ofrece al pensador un sistema de signos, que puede emplear en amplia medida para la expresión de sus pensamientos; pero si bien nadie puede prescindir de él, representa un instrumento sumamente imperfecto para la investigación rigurosa. La nociva influencia de los equívocos sobre la solidez de los razonamientos es conocida de todos. El investigador precavido no debe emplear el lenguaje sin tomar precauciones técnicas; necesita definir los términos empleados. si no son unívocos y carecen de significación rigurosa. En la *definición nominal* vemos, pues, un procedimiento metódico auxiliar para la seguridad de las fundamentaciones, siendo éstas los procedimientos primarios y propiamente teoréticos.

Cosa semejante sucede con la *nomenclatura.* Breves y características signaturas para los conceptos más importantes y frecuentes son indispensables —para mencionar sólo un caso— dondequiera estos conceptos habrían de expresarse prolijamente con la primitiva provisión de expresiones definidas; pues las expresiones prolijas, encajadas muchas veces unas en otras, dificultan las operaciones de fundamentación o las hacen incluso irrealizables.

Desde análogos puntos de vista puede considerarse el método de la *clasificación,* etc.

Ejemplos del *primer* grupo de métodos nos ofrecen los *métodos algorítmicos,* tan fecundos, cuya función peculiar es ahorrarnos la mayor parte posible del verdadero trabajo intelectual deductivo, mediante ordenaciones artificiales de operaciones mecánicas con signos sensibles. Por maravillosos que sean los resultados de estos métodos, deben todo su sentido y justificación a la esencia del pensamiento fundamentador. En este grupo entran también los métodos literalmente mecánicos —piénsese en los aparatos de integración mecánica, en las máquinas de calcular y otros semejantes— y los procedimientos metódicos para establecer juicios de experiencia objetivamente válidos, como los múltiples métodos para determinar la posición de una estrella, una resistencia eléctrica, una masa inerte, un exponente fraccionario, las constantes de la gravedad terrestre, etc. Cada uno de estos métodos representa un suma de dispositivos, cuya selección y orden están determinados por un complejo de fundamentaciones, que prueba en general que un procedimiento de esta forma, aunque se realice de un modo ciego, ha de proporcionar por necesidad un juicio particular, objetivamente válido.

Pero basta de ejemplos. Está claro que todo verdadero progreso del conocimiento se verifica en la fundamentación; a ella se refieren, pues, todos los dispositivos y artificios metódicos, de que además de las fundamentaciones trata la lógica. A esta referencia deben también su carácter típico, que entra esencialmente en la idea del método. Y por virtud de este carácter típico entran igualmente en las consideraciones del parágrafo anterior.

§ 10. *La idea de teoría y la idea de ciencia como problemas de la teoría de la ciencia*

Pero aún es menester un complemento más. La teoría de la ciencia, tal como se nos ha presentado hasta ahora, no trata, naturalmente, de investigar tan sólo las formas y las leyes de las fundamentaciones sueltas (y de los procedimientos auxiliares coordinados a ellas). Fundamentaciones sueltas encuéntranse también fuera de la ciencia. Es por ende claro que las fundamentaciones sueltas —y asimismo los cúmulos inconexos de fundamentaciones— no constituyen todavía ciencia. Esta implica, según dijimos anteriormente, cierta unidad en el conjunto de las fundamentaciones, cierta unidad en la serie gradual de las mismas; y esta forma unitaria tiene una alta y propia significación teológica para alcanzar el fin supremo del conocimiento, a que tiende toda ciencia y que es facilitarnos en lo posible la investigación de la verdad, esto es, no la investigación de verdades sueltas, sino del reino de la verdad, o de las regiones naturales en que éste se divide.

La misión de la teoría de la ciencia habrá de ser, por tanto, tratar *de las ciencias como unidades sistemáticas de esta y aquella forma;* o dicho con otras palabras, de lo que las caracteriza formalmente como ciencias,

de lo que determina su recíproca limitación y su interna división en esferas, en teorías relativamente cerradas, de sus distintas especies o formas esenciales, etc.

Cabe subordinar igualmente este tejido sistemático de fundamentaciones al concepto del método, y adjudicar por tanto a la teoría de la ciencia la misión de tratar, no sólo de los métodos del saber, que se presentan en las ciencias, sino también de aquellos que se llaman ciencias. La teoría de la ciencia no sólo debe distinguir las fundamentaciones válidas y no válidas, sino también las teorías y las ciencias válidas y no válidas. La misión que se le adjudica con esto no es independiente de la anterior, como se ve palmariamente, sino que supone en considerable medida su previa resolución; pues la investigación de las ciencias como unidades sistemáticas no es concebible sin la previa investigación de las fundamentaciones. En todo caso entran ambas en el concepto de una ciencia de la ciencia como tal.

§ 11. *La lógica o teoría de la ciencia como disciplina normativa y como arte*

Después de lo dicho hasta aquí, la lógica —en el sentido aquí en cuestión de una teoría de la ciencia— resulta una *disciplina normativa.* Las ciencias son creaciones del espíritu, que persiguen cierto fin y deben ser juzgadas por tanto con arreglo a este fin. Y lo mismo puede decirse de las teorías, las fundamentaciones y en general todo aquello que llamamos método. Una ciencia es en verdad ciencia, un método es en verdad método, si es conforme al fin a que tiende. La lógica aspira a investigar lo que conviene a las verdaderas ciencias, a las ciencias válidas como tales, o con otras palabras, lo que constituye la idea de la ciencia, para poder saber por ello si las ciencias empíricamente dadas responden a su idea y hasta qué punto se acercan a ella, o en qué chocan contra ella. La lógica se revela, pues, como una ciencia normativa y renuncia al método comparativo de la ciencia histórica, que trata de comprender las ciencias como productos concretos de la cultura de las distintas épocas, por sus peculiaridades y generalidades *típicas,* y de explicarlas por las circunstancias de los tiempos. La esencia de la ciencia normativa consiste en fundamentar proposiciones generales en que, con relación a una medida fundamental normativa —por ejemplo, una idea o un fin supremo— son indicadas determinadas notas, cuya posesión garantiza la acomodación a dicha medida, o a la inversa, representa una condición indispensable de esta acomodación; y en establecer asimismo proposiciones análogas, que consideran el caso de la inacomodación o expresan la inexistencia de tales situaciones. Esto no significa que la ciencia normativa haya de dar necesariamente criterios generales, que digan cómo debe ser un objeto en general para responder a la norma fundamental; así como la terapéutica no indica síntomas universales, tampoco ninguna disciplina normativa da criterios universales. Lo que la teoría de

la ciencia en particular nos da y únicamente puede darnos son criterios especiales. La teoría de la ciencia, al comprobar que si se tiene en cuenta el fin supremo de las ciencias y la constitución efectiva del espíritu humano, y todo lo demás que pueda tenerse en cuenta, surgen los métodos tales y cuales, verbigracia: M_1, M_2..., formula proposiciones de esta forma: todo grupo de operaciones intelectuales de las clases α, β..., que se desarrollen en la forma de la complexión M_1 (o M_2...), ofrece un caso de método exacto, o lo que es equivalente: todo (presunto) procedimiento metódico de la forma M_1 (o M_2...) es exacto. Si se lograse establecer realmente todas las proposiciones posibles y válidas de ésta y parecida especie, la disciplina normativa contendría la regla para medir todo presunto método; pero aun entonces sólo en forma de criterios especiales.

Cuando la norma fundamental es o puede llegar a ser un fin, brota de la disciplina normativa un arte, mediante una ampliación natural de su misión. Así también sucede aquí. Cuando la teoría de la ciencia se propone la más amplia misión de investigar aquellas condiciones que están sometidas a nuestro poder y de las cuales depende la realización de métodos válidos, de sentar reglas sobre el modo cómo debemos proceder en la captura metódica de la verdad y definir y construir exactamente las ciencias y descubrir o aplicar los variados métodos útiles en ellas, y guardarnos de errores en todos estos respectos, la teoría de la ciencia se convierte en *arte de la ciencia.* Manifiestamente este arte encierra en sí íntegra la teoría normativa de la ciencia, y por eso es completamente adecuado ampliar el concepto de la lógica y definirla como tal arte, en atención al indudable valor del mismo.

§ 12. *Definiciones de la lógica inspiradas en esta concepción*

La definición de la lógica como un arte está muy en boga desde antiguo; empero, sus formulaciones concretas dejan por lo común que desear. Definiciones como: arte de juzgar, de razonar, del conocimiento, de pensar *(l'art de penser),* son equívocas y en todo caso demasiado estrechas. Si, por ejemplo, en la definición últimamente mencionada y aun hoy usada, limitamos la vaga significación del término «pensar» al concepto de juzgar rectamente, dirá la definición: arte de juzgar rectamente. Pero que esta definición es demasiado estrecha resulta del hecho de no ser posible derivar de ella el fin del conocimiento científico. Si se dice que el fin del pensamiento sólo se realiza plenamente en la ciencia, se dice indudablemente algo exacto; pero a la vez se concede que el fin del arte en cuestión no es propiamente el pensamiento, ni el conocimiento, sino aquello para lo que el pensamiento mismo es un medio.

Dificultades análogas suscitan las restantes definiciones. Suscitan además la objeción siguiente, hecha de nuevo últimamente por Bergmann: en la preceptiva de una actividad —por ejemplo, la pintura, el canto, la equi-

tación— debemos esperar ante todo «que enseñe lo que se debe hacer para llevar a cabo rectamente la actividad respectiva, por ejemplo, cómo se debe coger y manejar el pincel en la pintura, cómo se deben usar el pecho, la garganta y la boca en el canto, cómo se deben apretar y aflojar las riendas y oprimir el caballo con los muslos en la equitación». De este modo entrarían en la esfera de la lógica doctrinas totalmente extrañas a ella [1].

Más se acerca a la verdad seguramente la definición de la lógica que da Schleiermacher, diciendo que es el arte del conocimiento científico. Pues naturalmente en la disciplina así definida sólo habrá que considerar las peculiaridades del conocimiento científico e investigar lo que pueda fomentarlo, mientras aquellas condiciones más lejanas que favorecen el desarrollo del conocimiento en general quedarían entregadas a la pedagogía, la higiene, etc. La definición de Schleiermacher no expresa con toda claridad, sin embargo, que a este arte le compete establecer las reglas conforme a las cuales deben definirse y construirse las ciencias, mientras que, a la inversa, este fin incluye el del conocimiento científico. Excelentes ideas sobre la definición de nuestra disciplina se encuentran en la *Wissenschaftlehre (Teoría de la Ciencia)* de Bolzano, pero más en las previas investigaciones críticas que en la definición que él mismo preconiza. Esta resulta bastante extraña: la teoría de la ciencia (o lógica) es «aquella ciencia que nos enseña cómo debemos exponer las ciencias en tratados adecuados» [2].

[1] Bergmann, *Die Grundprobleme der Logik,* 1895, p. 78. Cf. la *Wissenschaftlehre*. del doctor B. Bolzano (Sulzbach, 1837), I, p. 24. «¿Pertenece a la lógica, por ejemplo, la cuestión de si el culantrillo es un medio para fortificar la memoria? Y, sin embargo, debería pertenecer a ella, si la lógica fuese un *ars rationis formandæ,* en toda la extensión de las palabras.»

[2] Bolzano, *op. cit.,* I, p. 7. Cierto que el tomo IV de la *Wissenschaftlehre* está dedicado especialmente a la tarea que expresa la definición; pero resulta extraño que las disciplinas incomparablemente más importantes de que tratan los tres primeros tomos hayan de exponerse meramente como instrumentos de un arte de los tratados científicos. La importancia de esta obra, que está ya muy lejos de ser bastante apreciada, e incluso casi no es utilizada, descansa naturalmente en las investigaciones de los primeros tomos.

CAPITULO 2

Disciplinas teoréticas como fundamento de las normativas

§ 13. *La discusión en torno al carácter práctico de la lógica*

La justificación de una lógica como arte resulta tan natural después de nuestras últimas consideraciones, que ha de parecer extraño que haya podido existir nunca discusión sobre este punto. Una lógica de dirección práctica es un imprescindible postulado de todas las ciencias; y a ello responde también el hecho de que la lógica haya surgido históricamente de necesidades prácticas del cultivo de la ciencia. Esto sucedió, como es sabido, en aquellos tiempos memorables en que la ciencia griega germinante corría peligro de sucumbir a los ataques de los escépticos y subjetivistas, y su prosperidad futura estuvo pendiente de que se encontrasen criterios objetivos de la verdad, que lograsen destruir la apariencia engañosa de la dialéctica sofística.

Si a pesar de todo se ha negado repetidas veces a la lógica el carácter de un arte, como ha sucedido principalmente en la edad moderna, bajo la influencia de Kant, mientras por otra parte se continuaba adjudicando valor a esta caracterización, la discusión no puede haber girado en torno a la simple cuestión de si es posible proponer a la lógica fines prácticos y considerarla según esto como un arte. Kant mismo ha hablado de una lógica aplicada, a la que compete regular el uso del entendimiento «bajo las condiciones contingentes del sujeto, que pueden dificultar y favorecer este uso» [1], y de la que podemos aprender también «lo que favorece el recto uso del entendimiento y los medios auxiliares del mismo o los medios para remediar faltas o errores lógicos» [2]. Aunque Kant no quiera considerar esta lógica propiamente como ciencia, al modo de la lógica pura [3]; aunque llegue a decir

[1] *Crítica de la razón pura,* Introducción a la lógica trascendental, I, último aparte.
[2] *Lógica* de Kant, Introducción, II (Obras. Edición de Hartenstein, 1867, VIII, p. 18).
[3] *Crítica de la razón pura,* l. c.

que «propiamente no debía llamarse lógica» [4], todo el mundo es libre de extender tanto el fin de la lógica, que comprenda también la aplicada, o sea, la práctica [5]. En rigor se puede discutir —y así ha sucedido muchas veces— sobre si se debe esperar una ganancia considerable para el conocimiento humano de una lógica como teoría práctica de la ciencia; sobre si, por ejemplo, cabe prometerse realmente tan grandes revoluciones y progresos como Leibniz creía, según se sabe, de una ampliación de la antigua lógica, que sólo puede servir para probar conocimientos dados, hasta convertirla en *ars inventiva,* en «lógica del descubrimiento», etc. Pero esta discusión no afecta a ningún punto de principal importancia, y se resuelve mediante la clara máxima de que bastaría una moderada probabilidad de futuro fomento de las ciencias para justificar el cultivo de una disciplina normativa, cuyo fin fuera éste; y eso prescindiendo de que las reglas deducidas representarían ya por sí un valioso enriquecimiento del saber.

La cuestión en verdad discutida y la importante en principio, que por desgracia no ha sido precisada claramente por ningún lado, está en una dirección muy distinta. Se refiere a si la definición de la lógica como arte toca a su *carácter esencial.* Lo que se discute es —con otras palabras— si el punto de vista práctico es el *único* en que se funda el derecho de la lógica a ser considerada como una disciplina científica propia, siendo en cambio, desde el punto de vista teorético, todos los conocimientos que reúne la lógica por una parte proposiciones puramente teoréticas, que tienen su primitiva jurisdicción en otras ciencias teoréticas, principalmente en la psicología, y por otra parte reglas fundadas sobre dichas proposiciones teoréticas.

De hecho, lo esencial en la concepción de Kant no consiste en negar el carácter práctico de la lógica, sino en considerar posible y, en sentido epistemológico, fundamental, cierta limitación o restricción de la lógica, con arreglo a la cual ésta existe como ciencia plenamente autónoma, nueva, en comparación con las demás ciencias conocidas, y puramente teorética, siéndole extraña toda idea de una posible aplicación, al igual de la matemática,

[4] *Lógica,* l. c.

[5] El hecho de que Kant considere una lógica general con una parte práctica como una *contradictio in adjecto* y rechace por ende la división de la lógica en teórica y práctica *(Lógica,* Introducción, II, sub. 3), no nos impide en modo alguno estimar como lógica práctica la que él llama lógica aplicada. Una «lógica práctica» no supone necesariamente en modo alguno (si se toma la expresión en su sentido usual) «el conocimiento de cierta clase de objetos a los cuales se aplique», aunque sí el de un espíritu, cuyas aspiraciones en orden al conocimiento deben ser satisfechas por ella. La aplicación puede tener lugar en una doble dirección: Con ayuda de las leyes lógicas podemos obtener provecho para una esfera particular del conocimiento —y esto corresponde a la ciencia particular y a la metodología referente a ella—. Mas por otra parte es también concebible que con ayuda de las leyes ideales de la lógica pura (caso de que tal haya), independiente de la particular naturaleza del espíritu humano, deduzcamos reglas prácticas, que tengan en cuenta la naturaleza humana *(in specie).* En este caso tendríamos una lógica general y, sin embargo, práctica.

y siendo también análoga a la matemática por su carácter de disciplina *a priori* y puramente demostrativa.

La reducción de la lógica a su contenido teorético conduce, según la forma predominante de la teoría contraria, a proposiciones psicológicas y eventualmente gramaticales y de otras clases, esto es, a pequeños sectores de otras ciencias distintas y además empíricas. Según Kant existe, por el contrario, una esfera cerrada, autónoma y *a priori* de verdad teorética, que es la lógica pura.

Como se ve, en estas teorías entran también en juego otros importantes antagonismos, a saber: si ha de considerarse la lógica como una ciencia *a priori* o empírica, dependiente o independiente, demostrativa o no demostrativa. Si prescindimos de ellos, como más alejados de nuestros intereses inmediatos, sólo queda la cuestión antes planteada. Abstraemos por un lado la afirmación de que toda lógica, concebida como un arte, tiene por base una ciencia teorética *propia,* una lógica «pura», mientras el lado contrario cree poder incluir en otras ciencias teoréticas conocidas todas las doctrinas teoréticas que cabe encontrar dentro del arte lógico.

Ya Beneke había defendido con ardor esta posición [6]. J. St. Mill, cuya *Lógica* ha sido muy influyente en este respecto, la ha definido claramente [7]. El mismo terreno pisa también la obra maestra del moderno movimiento lógico en Alemania, la *Lógica* de Sigwart. Neta y resueltamente lo expresa: «La suprema misión de la lógica y aquella que constituye su esencia propia es ser un arte» [8].

En la otra posición encontramos, además de Kant, especialmente a Herbart y a un gran número de sus discípulos.

Hasta qué punto sea compatible en *este* respecto el empirismo extremo con la concepción kantiana, se ve por la *Lógica* de Bain, que está construida como un arte, pero que reconoce expresamente y pretende contener una lógica considerada como ciencia propia, teorética y abstracta, e incluso como ciencia de la misma índole que la matemática. Esta disciplina teorética descansa, según Bain, sobre la psicología; no precede, pues, a todas las demás ciencias, como ciencia absolutamente autónoma, según quiere Kant; pero es con todo una ciencia *propia,* no como en Mill, una mera serie de capítulos psicológicos, impuesta por el designio de regular prácticamente el conocimiento [9].

[6] Beneke aspira a expresar su convicción del carácter esencialmente práctico de la lógica en los títulos de sus exposiciones de la misma. *Lehrbuch der Logik als Kunstlehre des Denkens* (Tratado de lógica como arte de pensar), 1832. *System der Logik als Kunstlehre des Denkens* (sistema de lógica como arte de pensar), 1842 Sobre este tema cf. en el *Sistema* el prólogo, la introducción y principalmente la polémica contra Herbart, I, pp. 21 y s.

[7] Para la discusión de esta cuestión hay que tener en cuenta más aún que la obra maestra de Mill, su obra de polémica contra Hamilton. Más abajo irán las citas necesarias.

[8] Sigwart, *Logik,* p. 10.

[9] Cf. Bain, *Logic,* I (1879), § 50, pp. 34 y s.

Los numerosos tratados de lógica que han aparecido en este siglo casi nunca hacen resaltar con claridad ni examinan con cuidado el punto de diferencia de que tratamos. Teniendo en cuenta que la exposición de la lógica, desde el punto de vista práctico, es perfectamente compatible con ambas posiciones y que ambas partes han concedido por lo regular su utilidad, la discusión sobre el carácter (esencialmente) práctico o teorético de la lógica ha parecido a algunos exenta de importancia. No han visto éstos nunca con claridad la diferencia entre las posiciones.

Nuestros fines no exigen que entremos en la crítica de las disputas entre los antiguos lógicos: si la lógica es un arte, o una ciencia, o ambas cosas, o ninguna; si en el segundo caso es una ciencia especulativa, o práctica, o ambas cosas a la vez. Sir William Hamilton juzga sobre ellas, y a la vez sobre el valor de estas cuestiones, como sigue: «*The controversy... is perhaps one of the most futile in the history of speculation. In so far as Logic is concerned, the decision of the question is not of the very smallest import. It was not in consequence of any diversity of opinion in regard to the scope and nature of this doctrine, that philosophers disputed by what name it should be called. The controversy was, in fact, only about what was properly an art, and what was properly a science; and as men attached one meaning or another to these terms, so did they affirm Logic to be an art, or a science, or both, or neither*» [10]. Es de advertir, empero, que Hamilton no ha indagado muy profundamente el contenido y el valor de las distinciones y controversias de que se trata. Si existiese una adecuada unanimidad respecto al modo de tratar la lógica y al contenido de las doctrinas que deben adjudicársele, la cuestión de si y de cómo los conceptos de *art* y *science* son inherentes a su definición sería de menor importancia, aunque seguiría estando bien lejos de ser cuestión de mero rótulo. Pero la discusión sobre las definiciones es en verdad (como ya hemos expuesto) una discusión sobre la ciencia misma y no sobre la ciencia hecha, sino sobre la ciencia en gestación y por el momento sólo presunta, en la que los problemas, los métodos, las teorías, en suma, todo es aún dudoso. Ya en los tiempos de Hamilton, y mucho antes, eran muy considerables las diferencias respecto al contenido esencial y a la extensión de la lógica, así como al modo de tratarla. Compárese tan sólo las obras de Hamilton, Bolzano, Mill y Beneke. Dichas diferencias no han hecho más que aumentar desde entonces. Si comparamos a Erdmann y a Drobisch, a Wundt y a Bergmann, a Schupe y a Brentano, a Sigwart y a Ueberweg, podemos preguntarnos: ¿es esto una ciencia o meramente un nombre? Casi nos inclinaríamos a esta última decisión, si no hubiese acá y allá algunos grupos más amplios de temas comunes, aunque ni siquiera dos de estos lógicos se entiendan de un modo aceptable respecto al contenido de las doctrinas e incluso al planteamiento de los problemas. Si se añade a esto lo que ya

[10] Sir William Hamilton, *Lectures on Logic*, vol. I (*Lect. on Metaphysics and Logic*, vol. III), 1884, pp. 9-10.

hemos subrayado en la introducción —que las definiciones se limitan a expresar las convicciones acerca de los temas esenciales y del carácter metódico de la lógica, y que los prejuicios y los errores sobre estos puntos pueden contribuir en una ciencia tan retrasada a empujar de antemano la investigación por falsos derroteros—, seguramente no se podrá prestar asentimiento a Hamilton cuando dice: *The decision of the question is not of the very smallest import*.

No poco ha contribuido a la confusión la circunstancia de que también algunos distinguidos campeones de los derechos propios de una lógica *pura*, como Drobisch y Bergmann, han considerado el carácter normativo de esta disciplina como algo esencialmente inherente a su concepto. La parte adversa ha visto en ello una patente inconsecuencia, incluso una contradicción. ¿No entra en el concepto de la normación la referencia a un fin y a unas actividades subordinadas a éste? ¿No significa, pues, una ciencia normativa exactamente lo mismo que un arte?

La forma en que Drobisch introduce sus definiciones y las formula puede servir para confirmar esto. En su *Lógica*, aún valiosa, leemos: «El pensamiento puede ser objeto de una investigación científica, en un doble respecto: primero, en cuanto es una actividad del espíritu, cuyas condiciones y leyes cabe investigar; segundo, en cuanto es un instrumento para la adquisición del conocimiento mediato, el cual no sólo admite un uso recto, sino también un empleo defectuoso, conduciendo en el primer caso a resultados verdaderos, en el segundo a falsos. Hay, pues, tanto *leyes naturales* del pensamiento, como *leyes normales* del mismo, *preceptos* (normas) por los cuales ha de *dirigirse* para conducir a resultados *verdaderos*. La investigación de las leyes naturales del pensamiento es misión de la psicología, pero la formulación de sus leyes normales es la misión de la *lógica*» [11]. Y a mayor abundamiento leemos en la explicación adjunta: «las leyes normales regulan una actividad, siempre conforme a cierto fin».

La parte contraria dirá que no hay aquí una palabra que Beneke o Mill no pudiesen suscribir y emplear en su favor. Pero si se concede la identidad de los conceptos de «disciplina normativa» y «arte», es claro que el lazo que une las verdades lógicas en una disciplina no es la congruencia material, sino el fin directivo, como en las artes en general. Y entonces es evidentemente absurdo imponer a la lógica tan estrechos límites como lo hace la lógica aristotélica tradicional —pues a ésta se reduce en realidad la lógica «pura»—. Es un contrasentido proponer a la lógica un fin y excluir luego de ella ciertas clases de normas e investigaciones normativas inherentes a ese fin. Los defensores de la lógica pura se hallan aún bajo el conjuro de la tradición. El sorprendente hechizo que el huero formulismo de la lógica escolástica ha ejercido durante milenios sigue siendo todopoderoso en ellos.

Esta es la cadena de inmediatas objeciones —totalmente adecuadas para

[11] Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, IV, § 2, p. 3.

desviar el interés moderno e impedirle dirigir una consideración más exacta sobre los motivos objetivos— que han usado grandes e independientes pensadores en pro de una lógica pura como ciencia propia, y que aún hoy podrían aspirar a un serio examen. El excelente Drobisch puede haberse equivocado en su definición; pero esto no prueba que su posición sea en lo esencial falsa, como tampoco la de su maestro Herbart y finalmente la del primer promotor, Kant[12]. Ni siquiera impide que haya detrás de la imperfecta definición un pensamiento valioso, al que sólo ha faltado ser expresado en conceptos claros. Fijémonos en la comparación de la lógica con la matemática pura, tan en boga entre los defensores de una lógica pura. También las disciplinas matemáticas sirven de base a ciertas artes. A la aritmética corresponde el arte de calcular, a la geometría el arte de la agrimensura. Aunque de un modo algo distinto, también las ciencias abstractas o teoréticas de la naturaleza dan origen a tecnologías, la física a las tecnologías físicas, la química a las químicas. Teniendo esto en cuenta, cabe la *presunción* de que el sentido propio de la pretendida lógica *pura* sea el de una disciplina abstracta o teorética, que sirva de base a una tecnología, la lógica en el sentido vulgar, la lógica práctica, de un modo análogo a los casos indicados. Y así como en las artes en general proporcionan la base para la deducción de sus normas, unas veces una disciplina teorética principalmente, otras veces varias, así también la lógica, en el sentido del arte lógico, podría depender de varias de estas disciplinas, esto es, poseería en aquella lógica pura meramente un fundamento, aunque acaso el capital. Si resultase además que las formas y leyes lógicas en sentido estricto pertenecen a un círculo de verdades abstractas teoréticamente cerrado, que no puede incluirse de ningún modo en las disciplinas teoréticas delimitadas hasta el presente, y que debe tomarse por ende como la misma lógica pura en cuestión, impondríase entonces la presunción de que la causa que ha favorecido la confusión de esta disciplina con aquel arte y ha hecho posible la discusión sobre si la lógica debe definirse esencialmente como una disciplina teorética o práctica, reside en las imperfectas definiciones del concepto de la misma, y en la incapacidad para exponerla en su pureza y para aclarar su relación con la lógica como arte. Mientras un partido dirigía su vista a aquellas *proposiciones lógicas en sentido estricto,* pura-

[12] Kant mismo, aunque opone a las leyes psicológicas, que dicen «cómo es y piensa el entendimiento», las leyes lógicas, «reglas necesarias» que dicen «cómo debería proceder al pensar» (cf. las *Lecciones de lógica,* Obras, Edición Hart., VIII p. 14), no tenía en último término la intención de considerar la lógica como una disciplina normativa (en el sentido de una disciplina que mide y estima la adecuación a determinados fines). Así lo indica inequívocamente su coordinación de la lógica y la estética, con arreglo a las dos «fuentes fundamentales del espíritu», ésta como la «ciencia (sc. racional) de las reglas de la sensibilidad en general», aquélla como la correlativa «ciencia de las reglas del entendimiento en general». Así como la estética en el sentido kantiano no puede pretender pasar por una disciplina regulativa conforme a ciertos *fines,* tampoco puede pretenderlo su lógica. (Cf. *Crítica de la razón pura,* introducción a la lógica trascendental, I, final del segundo aparte.)

mente teoréticas, el otro se atenía a las discutibles *definiciones* de la pretendida ciencia teorética y al modo efectivo de desarrollarla.

La objeción que afirma que se trata de una restauración de la lógica aristotélico-escolástica, sobre cuyo escaso valor la historia ha pronunciado su juicio, no debe inquietarnos. Acaso resulte que la disciplina en cuestión no es de tan escaso volumen y tan pobre en problemas profundos como se le reprocha. Acaso la antigua lógica fuese sólo una realización sumamente imperfecta y turbia de la idea de esa lógica pura —aunque siempre útil y digna de atención como primer comienzo y conato—. Es también cuestionable si el desprecio de la lógica tradicional no es una injustificada repercusión de las emociones del Renacimiento, cuyos motivos ya no pueden tocarnos hoy. La lucha contra la ciencia escolástica, que históricamente está justificada, fue irrazonable con frecuencia en el fondo; dirigíase ante todo, como se comprende, contra la lógica, que era la metodología correspondiente a aquella ciencia. Pero el hecho de que la lógica formal tomase el carácter de una falsa metodología en las manos de los escolásticos (principalmente en el período de la decadencia), sólo prueba acaso que faltaba a éstos una justa comprensión filosófica de la ciencia lógica (hasta donde ya se había desarrollado) y que por eso la utilización práctica de la misma seguía caminos errados, exigiéndosele funciones metódicas a las cuales no estaba destinada por su naturaleza. Tampoco la mística de los números prueba nada en contra de la aritmética. Es sabido que la polémica lógica del Renacimiento fue objetivamente vana e infecunda; en ella se expresaba la pasión, no la intelección. ¿Cómo vamos nosotros a dejarnos guiar por sus juicios despectivos? Un espíritu teoréticamente creador, como Leibniz, en quien corrían parejos el desbordante impulso reformador del Renacimiento y la meticulosidad científica de la Edad Moderna, no quiso saber nada de la cinegética antiescolástica. Con palabras calurosas se encargó de defender la desdeñada lógica aristotélica, aunque por otra parte le parecía —justamente a él— muy necesitada de ampliación y mejora. En todo caso podemos prescindir del reproche de que la lógica pura acaba en una renovación del «huero formulismo escolástico», hasta llegar a poner en claro el sentido y el contenido de la disciplina en cuestión, justificando acaso las presunciones que se nos han impuesto.

Para examinar estas presunciones no nos dedicaremos a recoger todos los argumentos que se han expuesto históricamente en pro de una u otra concepción de la lógica, sometiéndolos a un análisis crítico. No sería este el buen camino para prestar a la antigua discusión nuevo interés. Pero los antagonismos de principio, que no llegaron en ella a pulcra diferenciación, tienen su propio interés por encima de las limitaciones empíricas de los contendientes; y este interés es el que perseguimos.

§ 14. *El concepto de la ciencia normativa. El principio que le da unidad*

Empezamos sentando una proposición que es de importancia decisiva para la investigación subsiguiente: que toda disciplina normativa, e igualmente toda disciplina práctica, descansa en una o varias disciplinas teoréticas, en cuanto que sus reglas han de poseer un contenido teorético, separable de la idea de normación (del deber ser), contenido cuya investigación científica compete a esas disciplinas teoréticas.

Para poner esto en claro, empecemos por considerar el concepto de ciencia normativa en su relación con el de ciencia teorética. Las leyes de la primera expresan, según se dice habitualmente, lo que debe ser, aunque acaso no sea, ni pueda ser en las circunstancias dadas; las leyes de la segunda, por el contrario, expresan pura y simplemente lo que es. Y se pregunta: ¿qué se quiere decir con ese *deber* ser opuesto al ser puro y simple?

Es patentemente harto estrecho el sentido primitivo del deber, que se refiere a cierto desear o querer, a una exigencia o a un mandato; por ejemplo, tú debes obedecerme, X debe venir a mi casa. Así como en un sentido amplio hablamos de una exigencia, incluso donde no hay nadie que exija, ni eventualmente nadie tampoco a quien exigir, así también hablamos con frecuencia de un deber, prescindiendo de todo desear o querer. Si decimos: «un guerrero debe ser valiente», esto no quiere decir que nosotros ni nadie deseemos o queramos, ordenemos o exijamos tal cosa. Mejor cabría sostener la opinión de que semejante deseo y exigencia está justificado en general, esto es, con respecto a todo guerrero. Pero tampoco esto es completamente exacto; pues no es necesario que tenga lugar realmente semejante valoración de un deseo o una exigencia. «Un guerrero debe ser valiente» significa más bien: sólo un guerrero valiente es un «buen» guerrero; y esto implica que un guerrero que no sea valiente será un «mal» guerrero, puesto que los predicados de bueno y malo se reparten la extensión del concepto de guerrero. *Porque* este juicio de valor es válido, tiene razón todo aquel que exija de un guerrero que sea valiente. Por el mismo motivo es deseable, loable, etc., que lo sea. Y lo mismo en otros ejemplos. «El hombre debe amar al prójimo», es decir, quien no lo haga no es un hombre «bueno»; y es *eo ipso* un hombre «malo» (en este respecto). «Un drama no debe disolverse en episodios»; de lo contrario, no es un «buen» drama, no es una «verdadera» obra de arte. En todos estos casos hacemos depender nuestra valoración positiva, la concesión de un predicado de valor positivo, del cumplimiento de una condición, cuyo incumplimiento trae consigo el predicado negativo correspondiente. En general podemos considerar como iguales, o al menos como equivalentes, estas fórmulas: «un *A* debe ser *B*» y «un *A* que no es *B* es un mal *A*» o «sólo un *A* que es *B* es un buen *A*».

El término de «bueno» nos sirve aquí, naturalmente, en el sentido amplio de valioso en general; en las proposiciones concretas que responden a

nuestra fórmula, deberá entenderse cada vez en el sentido especial de las valoraciones que les sirvan de base; por ejemplo, útil, bello, moral, etc. Hay tantos modos de hablar del deber, como distintas clases de valoraciones, esto es, de valores reales o supuestos.

Los enunciados negativos del deber no han de interpretarse como negaciones de los afirmativos correspondientes. Tampoco en el sentido habitual la negación de una exigencia tiene el valor de una prohibición. Un guerrero no debe ser cobarde, no significa que sea falso que un guerrero deba ser cobarde, sino que un guerrero cobarde es un mal guerrero. Son equivalentes, pues, estas fórmulas: «un *A* no debe ser *B*» y «un *A* que es *B* es en general un mal *A*» o «sólo un *A* que no es *B* es un buen *A*».

Es consecuencia lógico-formal de los enunciados interpretativos, que el deber y el no deber se excluyan; y lo mismo cabe decir del principio de que los juicios sobre un deber no implican ninguna afirmación sobre un ser correspondiente.

Los juicios de forma normativa, que acabamos de explicar, no son evidentemente los únicos que pueden considerarse como tales, aunque en la expresión no se emplee la palabra «debe». Es inesencial que en lugar de «*A* debe (o no debe) ser *B*», digamos «*A* tiene que (o no puede) ser *B*». Más importante es señalar las dos nuevas formas. «*A* no tiene que ser *B*» y «*A* puede ser *B*», que representan las contradictorias de las anteriores. «No tiene que» es la negación de «debe», o —lo que es lo mismo— de «tiene que». «Puede» es la negación de «no debe» o —lo que es lo mismo— de «no puede»; como se ve fácilmente por los juicios de valor interpretativos: «un *A* no tiene que ser *B*» = «un *A* que no es *B* no es por ello un mal *A*»; «un *A* puede ser *B*» = «un *A* que es *B* no es por ello un mal *A*».

Pero aún deberemos incluir aquí otras proposiciones, por ejemplo: «para que un *A* sea un buen *A*, basta (o no basta) que sea *B*». Mientras que las proposiciones anteriores concernían a las condiciones *necesarias* para conceder o negar los predicados de valor, positivos o negativos, en las actuales proposiciones se trata de las condiciones *suficientes*. Otras expresarán a la vez condiciones necesarias y suficientes.

Con esto quedan agotadas las formas esenciales de las proposiciones normativas generales. Hay también, naturalmente, formas correspondientes de juicios de valor particulares e individuales; pero no aportan nada importante al análisis, y en todo caso las últimas no entran en cuenta para nuestros fines; todas tienen una relación próxima o remota con ciertas proposiciones normativas generales y, en las disciplinas normativas abstractas, sólo pueden entrar como ejemplos de las proposiciones generales que las regulan. Dichas disciplinas se mantienen, en general, más allá de toda existencia individual; sus proposiciones generales son de índole «puramente conceptual», tienen el carácter de leyes en el verdadero sentido de la palabra.

Vemos, pues, por estos análisis que toda proposición normativa supone cierta clase de valoración (apreciación, estimación), por obra de la cual surge el concepto de lo «bueno» (valioso) o «malo» (no valioso) en un

sentido determinado y con respecto a cierta clase de objetos, los cuales se dividen en buenos y malos con arreglo a ese concepto. Para poder pronunciar el juicio normativo: «un guerrero debe ser valiente», necesitamos tener algún concepto del «buen» guerrero; y este concepto no puede radicar en una arbitraria definición nominal, sino tan sólo en una valoración general, que permita estimar a los guerreros ya como buenos, ya como malos, por estas o aquellas cualidades. No entramos a considerar si esta estimación es o no «objetivamente válida» en algún sentido; si debe hacerse en general una distinción entre lo «bueno» subjetivo y lo bueno objetivo; sólo nos interesa fijar el sentido de las proposiciones normativas, y para ello basta que algo sea *tenido* por valioso, que haya una *intención* cuyo contenido sea que algo es valioso o bueno.

A la inversa, si sobre la base de cierta valoración general ha sido establecido un par de predicados de valor para la clase correspondiente, queda dada la posibilidad de pronunciar juicios normativos; todas las formas de las proposiciones normativas reciben su sentido determinado. Toda nota constitutiva, *B,* del «buen» *A,* proporciona, por ejemplo, una proposición de la forma: «un *A* debe ser *B*»; y una nota *B',* incompatible con *B,* la proposición: «un *A* no puede (no debe) ser *B'*», etc.

Por último, en lo tocante al *concepto del juicio normativo,* podemos describirlo, después de nuestro análisis, de la siguiente manera: Se llama normativa toda proposición que con referencia a una valoración general básica y al contenido de la correspondiente pareja de predicados de valor, determinada por esta valoración, expresa cualesquiera condiciones necesarias o suficientes, o necesarias y suficientes, para la posesión de uno de dichos predicados. Una vez que hemos llegado valorativamente a establecer una distinción entre «bueno» y «malo» en determinado sentido y por ende en determinada esfera, nos interesa naturalmente averiguar qué circunstancias, qué cualidades externas o internas garantizan o no la bondad o la maldad en dicho sentido; qué cualidades no deben faltar, para poder otorgar a un objeto de esa esfera el valor de bueno, etc.

Cuando hablamos de bueno y malo solemos distinguir también, en valoración comparativa, lo *mejor* y óptimo de lo *peor* y pésimo. Si el placer es el bien, el más intenso de dos placeres y el más duradero a igual intensidad, será el mejor. Si el conocimiento es para nosotros el bien, no todo conocimiento es para nosotros «igualmente bueno». Valoramos más alto el conocimiento de las leyes que el conocimiento de los hechos singulares; el conocimiento de las leyes más generales —por ejemplo, «toda ecuación de *enésimo* grado tiene *n* raíces»—, más alto que el conocimiento de las leyes especiales subordinadas a aquéllas —«toda ecuación de *cuarto* grado tiene *4* raíces»—. Suscítanse, pues, análogas cuestiones normativas con respecto a los predicados relativos de valor que con respecto a los absolutos. Fijado el contenido constitutivo de lo que debe valorarse como bueno —o malo—, se pregunta qué deba considerarse como mejor o peor constitutivamente en una valoración comparativa; y luego cuáles sean las condiciones próximas

y remotas, necesarias y suficientes, para los predicados relativos que determinan constitutivamente el contenido de lo mejor —o peor—, y por último, de lo relativamente óptimo. Los contenidos constitutivos de los predicados de valor positivo y negativo son, por decirlo así, las unidades de medida con que medimos los objetos de la esfera correspondiente.

La totalidad de estas normas forma evidentemente un grupo cerrado, definido por la valoración fundamental. La proposición normativa, que exige en general a los objetos de la esfera que satisfagan en la mayor medida posible a las notas constitutivas del predicado positivo de valor, ocupa una posición preeminente en cada grupo de normas afines y puede designarse como la *norma fundamental*. Este papel representa, por ejemplo, el imperativo categórico en el grupo de proposiciones normativas que constituyen la ética de Kant; igualmente el principio de «la mayor felicidad posible del mayor número posible» en la ética de los utilitarios.

La norma fundamental es el correlato de la definición de lo «bueno» y lo «mejor», en el sentido en cuestión. Indica el *principio (el valor fundamental)* con arreglo al cual debe verificarse toda normación, y por ende no representa una proposición normativa en sentido propio. La relación de la norma fundamental con las proposiciones propiamente normativas es análoga a la que existe entre las llamadas definiciones de la serie numérica y los teoremas aritméticos sobre relaciones numéricas —fundados siempre en aquéllas—. Cabría designar también la norma fundamental como la «definición» del concepto del bien respectivo —por ejemplo, del bien moral—; pero esto sería abandonar el concepto lógico habitual de la definición.

Si nos proponemos el fin de investigar científicamente, con referencia a una «definición» de esta suerte, o sea, con referencia a una valoración general fundamental, la totalidad de las proposiciones normativas correspondientes, surgirá la idea de una *disciplina normativa*. Toda disciplina normativa está, pues, unívocamente caracterizada por su norma fundamental, o sea, por la definición de lo que debe ser en ella el «bien». Si, por ejemplo, el bien es para nosotros la consecución y conservación, el aumento e incremento del placer, preguntaremos qué objetos excitan el placer, o en qué circunstancias objetivas y subjetivas lo hacen; y en general cuáles son las condiciones necesarias y suficientes para que brote el placer, se conserve, se aumente, etc. Estas cuestiones, tomadas como objetivos de una disciplina científica, dan por resultado una hedónica, que es la ética normativa en el sentido de los hedonistas. La valoración positiva del placer proporciona la norma fundamental, que determina la unidad de la disciplina y la distingue de todas las demás disciplinas normativas. Y así tiene cada una de éstas su propia norma fundamental, que representa en todo caso el principio unificador de la disciplina correspondiente. En las *disciplinas teoréticas* falta, por el contrario, esta referencia central de todas las investigaciones a una valoración fundamental, como fuente de un interés predominante de la normación; la unidad de sus investigaciones y la coordinación de sus conocimientos están determinadas exclusivamente por el interés teorético, que

se dirige a la investigación de lo que se implica objetivamente (esto es, teoréticamente, por virtud de las leyes inmanentes a los objetos) y debe, por tanto, investigarse en su implicación.

§ 15. *Disciplina normativa y arte*

El interés normativo nos domina sobre todo, naturalmente, cuando son *reales* los objetos de las valoraciones *prácticas*. De aquí la innegable propensión a identificar el concepto de disciplina normativa con el de disciplina práctica, con el de *arte*. Fácilmente se ve, empero, que no puede justificarse esta identificación. Para Schopenhauer, que rechaza de raíz toda moral práctica, a consecuencia de su teoría del carácter innato, no hay una ética, en el sentido de un arte, pero sí una ética como ciencia normativa; y él mismo la construye, pues no suprime, en modo alguno, las diferencias entre los valores morales. El arte representa un caso particular de disciplina normativa, en que la norma fundamental consiste en la consecución de un fin práctico general. Todo arte implica evidentemente, pues, una disciplina normativa, pero no práctica. Su misión presupone la realización de la misión más estricta, consistente en fijar las normas con arreglo a las cuales puede juzgarse la acomodación al concepto general del fin a realizar, la posesión de las notas características de la clase respectiva de valores, prescindiendo de todo lo referente a la consecución práctica de aquél. Y a la inversa, toda disciplina normativa en que la valoración fundamental se convierta en la fijación del fin correspondiente, se amplía en un arte.

§ 16. *Disciplinas teoréticas como fundamento de las normativas*

Es fácil ver ahora que toda disciplina normativa, y *a fortiori* toda disciplina práctica, supone como fundamento una o varias disciplinas teoréticas, en el sentido de que ha de poseer un contenido teorético independiente de toda normación, el cual tendrá su sede natural en alguna o algunas ciencias teoréticas, ya constituidas o todavía por constituir.

La norma fundamental (o el valor fundamental, el fin último) es la que determina, como hemos visto, la unidad de la disciplina; ella es también la que introduce en todas las proposiciones normativas de la misma la idea de la normación. Pero estas proposiciones, además de esta idea común de la conmensurabilidad con la norma fundamental, poseen también un contenido teorético propio, que las distingue unas de otras. Todas expresan la idea de una relación de conmensurabilidad entre la norma y lo sometido a la norma; pero esta relación se caracteriza objetivamente —si prescindimos del interés valorador— como una relación entre condición y condicionado, relación que se presenta como existente o no existente en la proposición normativa correspondiente. Así, por ejemplo, toda proposición normativa de

la forma: «un *A* debe ser *B*» implica la proposición teorética: «sólo un *A* que es *B* tiene las cualidades *C*», en la que representamos con *C* el contenido constitutivo del predicado «bueno» que da la norma (por ejemplo, el placer, el conocimiento, en suma, lo designado como bueno en el círculo dado, por obra de la valoración fundamental). La nueva proposición es puramente teorética; no contiene ya nada de la idea de normación. Y a la inversa, si es *válida* una proposición de esta última forma y surge como algo nuevo la valoración de una cosa *C*, como cosa que hace deseable una referencia normativa a ella, la proposición teorética toma la forma normativa: «sólo un *A* que es *B* es bueno», es decir, «un *A* debe ser *B*». Por eso pueden aparecer proposiciones normativas incluso en complejos de pensamientos teoréticos. El interés teorético da valor en estos complejos a la existencia de una situación objetiva de la clase *M* (verbigracia, a la equilateralidad de un triángulo que se trata de determinar) y mide con él otras situaciones objetivas (por ejemplo, la igualdad de los ángulos: si el triángulo ha de ser equilátero necesita ser equiángulo). Pero este giro es, en las ciencias teoréticas, meramente pasajero y secundario; pues la última intención se dirige en ellas al orden propio, teorético, de los objetos. Por eso los resultados definitivos no se formulan en forma normativa, sino en las formas de conexión objetiva, que son aquí las de la proposición general.

Ahora bien, es claro que las relaciones teoréticas, que están implícitas, según lo dicho, en las proposiciones de las ciencias normativas, han de tener su lugar lógico en determinadas ciencias teoréticas. Luego si la ciencia normativa ha de merecer este nombre, deberá investigar científicamente las relaciones entre las situaciones objetivas que se trata de someter a norma y la norma fundamental; y para ello será menester que estudie el fondo teorético de estas relaciones y entre, por tanto, en la esfera de las ciencias teoréticas respectivas. Con otras palabras: toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teoréticas, u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinados por el interés normativo. Esto es naturalmente aplicable al caso especial del arte, y evidentemente en mayor medida aún. Pues hay que agregar los conocimientos teoréticos que han de servir de base a una realización fecunda de los fines y los medios.

Una observación más, en interés de lo que sigue. Estas ciencias teoréticas pueden participar naturalmente en distinta medida de la fundamentación y conformación científicas de las disciplinas normativas correspondientes; y también su significación para ellas puede ser mayor o menor. Puede resultar que para satisfacer los intereses de una disciplina normativa sea necesario *en primera línea* el conocimiento de ciertas clases de nexos teoréticos, y que por ende el cultivo y la apropiación del dominio teorético del saber, a que pertenezcan, sean decisivos para hacer posible la disciplina normativa. Por otra parte puede suceder que ciertas clases de conocimientos teoréticos sean útiles y eventualmente muy importantes para la construcción de dicha disciplina y, sin embargo, sólo tengan una significación

secundaria, en cuanto que su desaparición limitaría la esfera de la disciplina, pero no la aniquilaría. Piénsese, a modo de ejemplo, en la relación entre la ética meramente normativa y la ética práctica [13]. Ninguna de las proposiciones que se refieren a la posibilidad de la realización práctica toca al círculo de las meras normas de la valoración ética. Si desaparecen estas normas, o los conocimientos teoréticos que les sirven de base, no hay ética; si desaparecen, en cambio, aquellas primeras proposiciones, lo único que ocurre es que ya no hay posibilidad de una práctica ética, o de un arte de la vida moral.

Con referencia a estas distinciones debe entenderse la expresión que habla de fundamentos teoréticos *esenciales* de una ciencia normativa. Significamos con ellos las ciencias teoréticas absolutamente esenciales para su construcción; pero eventualmente también aquellos grupos de proposiciones teóricas, que tienen una importancia decisiva para la posibilidad de la disciplina normativa.

[13] Cf. *supra,* § 15.

CAPITULO **3**

El psicologismo, sus argumentos y su posición frente a los contraargumentos usuales

§ 17. *La cuestión de si los fundamentos teoréticos esenciales de la lógica normativa residen en la psicología*

Si aplicamos las consideraciones generales del último capítulo a la lógica como disciplina normativa, la primera y más importante cuestión que se suscita es ésta: ¿qué ciencias teoréticas suministran los fundamentos esenciales a la teoría de la ciencia? Y a esta cuestión agregamos en seguida la siguiente: ¿es exacto que las verdades teoréticas, que encontramos tratadas en el marco de la lógica tradicional y moderna, y ante todo las que constituyen su esencial fundamento, tienen su lugar teorético dentro de las ciencias ya establecidas y desarrolladas autónomamente?

En este punto tropezamos con la discutida cuestión de la relación entre la psicología y la lógica. Pues hay una dirección —justamente la dominante en nuestro tiempo— que tiene pronta la respuesta a las cuestiones formuladas y dice: los fundamentos teoréticos esenciales de la lógica residen en la psicología, a cuya esfera pertenecen por su contenido teorético las proposiciones que dan a la lógica su sello característico. La lógica se relacionaría, pues, con la psicología como una rama de la tecnología química con la química o como la agrimensura con la geometría, etc. Según esta dirección no hay motivo para constituir una nueva ciencia teorética, ni menos una que merezca el nombre de lógica en sentido estricto y riguroso. Más aún; no es raro que se hable como si la psicología proporcionase el único y suficiente fundamento teorético del arte lógico. Así leemos en la obra polémica de Mill contra Hamilton: «La lógica no es una ciencia distinta de la psicología y coordinada con ésta. En cuanto ciencia, es una parte o rama de la psicología, que se distingue de ésta a la vez como la parte del todo y como el arte de la ciencia. La lógica debe sus fundamentos teoréticos íntegramente

a la psicología, y encierra en sí tanto de esta ciencia como es necesario para fundar las reglas del arte» [1]. Según Lipps parece incluso que la lógica debería subordinarse a la psicología como mera parte integrante. Dice este autor: «Este hecho precisamente de que la lógica sea una disciplina particular de la psicología distingue una de otra con suficiente claridad» [2].

§ 18. *La demostración de la tesis psicologista* [3]

Si preguntamos cuál sea la justificación de semejantes opiniones, se nos presenta una argumentación sumamente plausible, que parece eliminar de antemano toda ulterior discusión. Defínase el arte lógico como se quiera —como arte de pensar, de juzgar, de raciocinar, de conocer, de demostrar, de saber, de las direcciones del entendimiento en la persecución de la verdad o en la apreciación de los fundamentos de prueba, etc.—, siempre encontramos actividades o productos psíquicos como objeto de regulación práctica. Y así como en general la elaboración técnica de una materia supone el conocimiento de sus propiedades, así ocurrirá también aquí tratándose especialmente de una materia psicológica. La investigación científica de las reglas conforme a las cuales habrá de elaborarse dicha materia, retrotraerá naturalmente a la investigación científica de estas propiedades. La psicología, y más concretamente la psicología del conocimiento, será por ende la que suministre el fundamento teorético para la construcción de un arte lógico [4].

Una simple ojeada al contenido de la literatura lógica confirma esto. ¿De qué se habla continuamente en ella? De los conceptos, juicios, raciocinios, deducciones, inducciones, definiciones, clasificaciones, etc., todo psicología, bien que seleccionado y ordenado desde los puntos de vista normativos y prácticos. Por estrechos que se tracen los límites de la lógica pura, no se logrará alejar de ella lo psicológico. Lo psicológico hunde su raíz en los mismos conceptos constitutivos de las leyes lógicas; como, por ejemplo, los de verdad y falsedad, afirmación y negación, universalidad y particularidad, principio y consecuencia, etc.

[1] J. St. Mill, *An examination of Sir William Hamilton's philosophy,* § 5, p. 461.

[2] Lipps, *Principien der Logik* (1893), § 3.

[3] Uso las expresiones de psicologista, psicologismo, etc., sin ningún matiz despectivo; análogamente a Stumpf en su obra *Psychologie und Erkenntnistheorie.*

[4] «La lógica es una disciplina psicológica, tan cierto como que el conocimiento solo se da en la psique y el pensamiento, que llega en él a su plenitud, es un proceso psíquico.» (Lipps, *op. cit.)*

§ 19. *Los argumentos habituales del partido contrario y su solución por parte de los psicologistas*

La parte contraria, con extraña insistencia, cree poder fundar la rigurosa distinción de ambas disciplinas en el carácter normativo de la lógica. La psicología —se dice— considera el pensamiento tal como es; la lógica, tal como debe ser. La primera trata de las leyes naturales del pensamiento, la segunda de sus leyes normales. Así leemos en las lecciones de lógica de Kant, redactadas por Jaesche [5]: «Algunos lógicos anteponen a la lógica principios *psicológicos*. Pero introducir en la lógica semejantes principios es tan absurdo como sacar la moral de la vida. Si tomásemos los principios a la psicología, esto es, a las observaciones sobre nuestro entendimiento, sólo veríamos *cómo* tiene lugar el pensamiento y cómo *es* bajo las muchas y variadas trabas y condiciones subjetivas; pero esto sólo nos conduciría al conocimiento de leyes meramente *contingentes*. Ahora bien, en la lógica no se pregunta por reglas *contingentes,* sino por *necesarias;* no se pregunta cómo pensamos, sino cómo debemos pensar. Las reglas de la lógica no deben salir, por tanto, del uso *contingente* de la razón, sino del *necesario;* el cual encontramos en nosotros mismos prescindiendo de toda psicología. En la lógica no queremos saber cómo sea y piense el entendimiento, ni cómo haya procedido hasta el presente al pensar; sino cómo deba proceder. La lógica debe enseñarnos el recto uso del entendimiento, esto es, el concordante consigo mismo.» Herbart toma una posición análoga, cuando contra la lógica de su tiempo y «los presuntos cuentos psicológicos del entendimiento y de la razón, con que la lógica empieza», declara que éste es un error tan grave como el de una ética que pretendiese comenzar con la historia natural de las inclinaciones, los impulsos y las debilidades humanas; y acude, para fundar *su distinción,* al carácter normativo de la lógica, como de la ética [6].

Semejantes argumentaciones no ponen a los lógicos psicologistas en el menor aprieto. Responden: el uso necesario del entendimiento es uso del entendimiento; pertenece, pues, con el entendimiento mismo, a la psicología. El pensamiento tal como debe ser, es un mero caso especial del pensamiento tal como es. Es cierto que la psicología debe investigar las leyes naturales del pensamiento, o sea, las leyes de todos los juicios, justos o falsos; pero sería absurdo interpretar esta afirmación como si sólo entrasen en la psicología aquellas leyes de máxima generalidad, que se refieren a todos los juicios, debiendo excluirse de su esfera las leyes especiales del juicio, como las leyes del juicio gusto [7]. ¿O es otra la opinión? ¿Se pretende negar acaso que las leyes normales del pensamiento tengan este carácter de leyes psico-

[5] Introducción, I. Concepto de la lógica. Obras de Kant, ed. Hartenstein, 1867, VIII, p. 15.

[6] Herbart, *Psychologie als Wissenschaft,* II, § 119 (edición original, p. 173).

[7] Cf., por ejemplo, Mill, *An examination,* pp. 459 y s.

lógicas especiales? Pero tampoco esto sería admisible. Las leyes normales del pensamiento sólo aspiran a indicar —se dice— cómo se ha de proceder, *supuesto* que se quiera pensar *rectamente*. «Pensamos justamente, en sentido material, cuando pensamos las cosas como son. Pero que las cosas sean de este o aquel modo, segura e indubitablemente, significa en nuestra boca que no podemos pensarlas de un modo distinto, como consecuencia de la naturaleza de nuestro espíritu. No es necesario repetir, en efecto, lo que se ha dicho con harta frecuencia: que no hay ninguna cosa que nosotros podamos pensar, o que pueda ser objeto de nuestro conocimiento, tal como ella es, prescindiendo de la forma en que hemos de pensarla; que, por ende, quien compara sus pensamientos sobre las cosas con las cosas mismas, sólo consigue de hecho medir su pensamiento contingente, influido por el hábito, la tradición, las inclinaciones y las aversiones, con aquel pensamiento que, libre de tales influencias, no obedece a otra voz que la de sus propias leyes.

»Pero entonces las reglas conforme a las cuales debemos proceder para pensar justamente no son otra cosa que las reglas conforme a las cuales debemos proceder para pensar como piden la naturaleza propia del pensamiento y sus leyes especiales; o dicho más brevemente, estas reglas son idénticas a las leyes naturales del pensamiento mismo. La lógica es una física del pensamiento, o no es absolutamente nada» [8].

Acaso diga a esto el lado antipsicologista [9]: Sin duda, los distintos géneros de representaciones, juicios, raciocinios, etc., en cuanto fenómenos y disposiciones psíquicas, entran *también* en la psicología; pero ésta tiene con respecto a ellos un problema distinto que la lógica. Ambas ciencias investigan las leyes de estas operaciones; pero «ley» significa para ambas algo totalmente distinto. El problema de la psicología es investigar las leyes de la conexión real de los procesos de conciencia entre sí, como también con las disposiciones psíquicas respectivas y con los correspondientes procesos del organismo corporal. La ley significa aquí una fórmula sintética del enlace necesario y sin excepción en la coexistencia y en la sucesión. La conexión es causal. Pero la misión de la lógica es de índole totalmente distinta. La lógica no pregunta por los orígenes y consecuencias causales de las operaciones intelectuales, sino por la verdad de su contenido; pregunta qué cualidades *deben* tener y cómo *deben* transcurrir estas operaciones, para que los juicios resultantes sean verdaderos. Los juicios justos y los falsos, los intelectivos y los ciegos, van y vienen según las leyes naturales, tienen sus antecedentes y sus consecuencias causales, como todos los fenómenos psíquicos. Pero estas conexiones naturales no interesan al lógico; éste busca las conexiones ideales, que no encuentra realizadas siempre, sino sólo excepcionalmente, en el curso efectivo del pensamiento. Su objetivo

[8] Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie, Philos. Monatshefte*, XVI (1880), p. 530.

[9] Véase, por ejemplo, las *Lectures* de B. Hamilton, III, p. 78 (citado por Mill, *op. cit.*, p. 460), y también Drobisch, *Neue Darstellung der Logik*, § 2 (v. la anterior cita). V. también B. Erdmann, *Logik*, I, p. 18.

no es una física, sino una ética del pensamiento. Con razón subraya, por tanto, Sigwart que en la consideración *psicológica* del pensamiento no desempeña «la antítesis de lo verdadero y lo falso ningún papel..., como tampoco es psicológica la antítesis de lo bueno y lo malo en las acciones humanas» [10].

Con semejantes medias tintas —responderán los psicologistas— no podemos darnos por contentos. Cierto es que la lógica tiene un problema totalmente distinto del problema de la psicología. ¿Quién lo negará? La lógica es una tecnología del conocimiento. Pero ¿cómo podría prescindir de la cuestión de las conexiones causales? ¿Cómo podría buscar las conexiones ideales sin estudiar las naturales? «Como si todo saber no necesitase fundarse en un ser y toda ética no fuese a la vez una física»[11]. «La cuestión de lo que se debe hacer es reductible siempre a la cuestión de lo que hay que hacer para alcanzar un objetivo determinado; y esta cuestión es sinónima a su vez de la cuestión de cómo *se alcanza efectivamente* el objetivo.» [12] El hecho de que la antítesis de lo verdadero y lo falso no entre en cuenta para la psicología, a diferencia de la lógica, «no puede significar que la psicología considere iguales estos factores psíquicos, distintos el uno del otro, sino tan sólo que explica ambos del mismo modo» [13]. Desde el punto de vista teorético, la lógica se comporta respecto de la psicología como la parte con el todo. Su objetivo principal es, ante todo, sentar proposiciones de esta forma: así justamente y no de otro modo han de conformarse, ordenarse y conectarse las operaciones intelectuales —en general o en circunstancias características— para que los juicios resultantes presenten el carácter de la evidencia, del conocimiento en el sentido estricto de la palabra. La relación causal es aquí palpable. El carácter psicológico de la evidencia es un resultado causal de ciertos antecedentes. ¿De qué naturaleza? Investigarlo es precisamente la cuestión [14].

No es más feliz el siguiente argumento —repetido con frecuencia— para hacer vacilar al partido psicologista. La lógica —se dice— no puede basarse sobre la psicología, como tampoco sobre ninguna otra ciencia, pues toda ciencia lo es sólo por su armonía con las reglas de la lógica y supone ya la validez de estas reglas. Sería, según esto, un círculo pretender fundar primordialmente la lógica sobre la psicología [15].

[10] *Logik*, I, p. 10. Sin duda, el sentido en que el propio Sigwart trata la lógica se mueve (como veremos en el capítulo 7) en dirección totalmente psicologística.

[11] Lipps, *Die Aufgabe der Erkenntnistheorie*, l. c., p. 529.

[12] Lipps, *Grundzüge der Logik*, § 1.

[13] Lipps, *op. cit.*, § 3, p. 2.

[14] Este punto de vista resalta con creciente claridad en las obras de Mill, Sigwart, Wundt, Höfler-Meinong. Cf. sobre él las citas y las críticas del cap. 8, § 49 y s.

[15] V. Lotze, *Logik*, § 332, pp. 543-44. Natorp, *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. Philos. Monatshefte*, XXIII, p. 264. También la *Lógica* de B. Erdmann, I, p. 18. Frente a estos véase Stumpf, *Psychologie und Erkenntnistheorie (Abhandlungen der K. bayer Akad. d. Wiss.*, I, Kl. XIX Bd., II Abt., p. 469). Aunque Stumpf habla de teoría del conocimiento y no de lógica, esto no hace diferencia esencial.

La parte contraria responderá: Esta argumentación no puede ser correcta, como se ve simplemente por el hecho de que se seguiría de ella la imposibilidad de la lógica en general. Como la misma lógica, en cuanto ciencia, necesita proceder lógicamente, incurriría en el mismo círculo; la lógica debería fundar la exactitud de las reglas que supone.

Pero veamos más detenidamente en qué consistiría ese círculo. ¿En que la psicología supone la validez de las leyes lógicas? Pero obsérvese el equívoco que hay en el concepto de suponer. Que una ciencia supone la validez de ciertas reglas puede significar que estas reglas son premisas de sus demostraciones; pero puede significar también que son reglas conforme a las cuales la ciencia ha de proceder para ser ciencia. El argumento confunde ambas cosas; para él es lo mismo inferir *según* las leyes lógicas e inferir *de* las leyes lógicas. Pero el círculo sólo existiría si se infiriese de ellas. Así como tantos artistas crean obras bellas sin saber lo más mínimo de estética, puede un investigador organizar pruebas sin recurrir para nada a la lógica; luego las leyes lógicas no pueden haber sido sus premisas. Y lo aplicable a las pruebas en particular es aplicable también a las ciencias en general.

§ 20. *Un vacío en la demostración de la tesis psicologista*

Con estas y otras semejantes argumentaciones, los antipsicologistas aparecen innegablemente en situación desventajosa. La discusión pasa por resuelta sin duda alguna para no pocos, que consideran las réplicas del partido psicologista como totalmente contundentes. Hay con todo una cosa que debería excitar la admiración filosófica, y es la circunstancia de que haya existido y siga existiendo una discusión, en donde se aducen reiteradamente las mismas argumentaciones, sin que se hayan considerado como convincentes sus refutaciones. Si todo fuese realmente llano y claro, como aseguran los psicologistas, no sería muy comprensible esta situación; sobre todo considerando que también hay pensadores exentos de prejuicios, pensadores serios y penetrantes en la parte contraria. ¿No estará la verdad una vez más en el justo medio? ¿No habrá descubierto cada una de las partes un buen fragmento de verdad, mostrándose incapaz tan sólo para delimitarlo con rigor conceptual y concebirlo justamente como un mero fragmento de la verdad total? Junto a muchas inexactitudes u oscuridades en el detalle, que habrán dado pie a las refutaciones, ¿no quedará en los argumentos de los antipsicologistas un resto no resuelto? ¿No tendrán esos argumentos una verdadera fuerza, que se impondrá reiteradamente a una reflexión exenta de prejuicios? Por mi parte respondería afirmativamente. Me parece incluso que la parte más importante de la verdad está del lado antipsicologista; sólo que los pensamientos decisivos no han sido expuestos convenientemente y están enturbiados por muchas inexactitudes.

Tomemos la cuestión anteriormente planteada sobre los fundamentos teoréticos esenciales de la lógica normativa. ¿Está realmente resuelta por

la argumentación de los psicologistas? En ésta advertimos en seguida un punto débil. El argumento demuestra sólo que la psicología es *copartícipe* en la fundación de la lógica; pero no que sea ella *sola,* ni siquiera preferentemente, la que suministre el *fundamento esencial,* en el sentido definido por nosotros (§ 16). Queda abierta la posibilidad de que también otra ciencia contribuya a la fundación, y acaso de un modo incomparablemente más importante. Y aquí puede estar el lugar de aquella «lógica pura», que debe tener una existencia independiente de toda psicología, como ciencia naturalmente delimitada y en sí cerrada, según el otro partido. Concedemos gustosos que lo tratado por los kantianos y los herbartianos bajo este título no responde enteramente al carácter que debería tener con arreglo a la presunción sugerida. Todos ellos hablan continuamente de leyes normativas del pensamiento, y en especial de la formación de los conceptos, de los juicios, etc., prueba bastante —podría decirse— de que la materia ni es teorética, ni extraña a la psicología. Pero esta dificultad perdería su fuerza si una investigación más detenida confirmase la presunción que se nos impuso anteriormente (§ 13): que dichas escuelas no han sido afortunadas en la definición ni en la construcción de la disciplina intentada, pero que se acercaron a ella, ya que advirtieron en la lógica tradicional una multitud de verdades teoréticamente congruentes, que no se prestaban a insertarse en la psicología, ni en otras ciencias especiales, y que por ende hacían sospechar una esfera de la verdad propia de ellas. Y si fuesen justamente aquellas verdades, a las que se refiere en último término toda regulación lógica, y en que por tanto es menester pensar de preferencia cuando se habla de las verdades lógicas, cabría llegar con facilidad a ver en ellas lo esencial de la lógica toda y rotular su unidad teorética con el nombre de «lógica pura». Yo espero poder demostrar, en efecto, que ésta es la verdadera situación.

CAPITULO 4

Consecuencias empiristas del psicologismo

§ 21. *Delación de dos consecuencias empiristas de la posición psicologista y su refutación*

Pongámonos por el momento en el terreno de la lógica psicologista, admitiendo, pues, que los fundamentos teoréticos esenciales de los preceptos de la lógica residen en la psicología. Como quiera que se defina esta disciplina —como ciencia de los fenómenos psíquicos, o de los hechos de conciencia, o de los hechos de la experiencia interna, o de las vivencias en su dependencia respecto de los individuos que las viven o de cualquier otro modo— hay unanimidad en que la psicología es una ciencia de hechos y, por tanto, una ciencia de experiencia. Tampoco encontraremos contradictores si añadimos que la psicología carece hasta aquí de leyes auténticas y, por ende, exactas, y que las proposiciones que honra con el nombre de leyes sólo son generalizaciones de la experiencia, muy valiosas sin duda, pero vagas [1], enunciados de aproximadas regularidades en la coexistencia o la sucesión, que no pretenden fijar con infalible e inequívoca precisión lo que no puede menos de coexistir o suceder en circunstancias exactamente descritas. Considérense, por ejemplo, las leyes de la asociación de las ideas, a las que la psicología asociacionista quisiera otorgar el puesto y la significación de leyes psicológicas fundamentales. Tan pronto como nos tomamos el trabajo de formular de un modo adecuado su sentido empíricamente legítimo, pierden el pretendido carácter de leyes. Esto supuesto, resultan consecuencias muy graves para los lógicos psicologistas:

Primera. Sobre bases teoréticas vagas sólo pueden fundarse reglas vagas. Si las leyes psicológicas carecen de exactitud, lo mismo debe suceder a los preceptos de la lógica. Ahora bien, es indudable que muchos de estos

[1] Uso el término *vago* como opuesto a *exacto*. No pretendo expresar con él el menor menosprecio de la psicología, a la cual estoy muy lejos de querer enmendarle la plana. También la ciencia de la naturaleza contiene «Leyes vagas» en muchas disciplinas, sobre todo en las concretas. Las leyes meteorológicas son vagas y, sin embargo, de gran valor.

preceptos están cargados de vaguedades empíricas. Pero justamente las llamadas leyes lógicas en sentido estricto, aquéllas que como leyes de las fundamentaciones constituyen el núcleo propio de toda lógica, según hemos visto en un pasaje anterior —los «principios» lógicos, las leyes de la silogística, las leyes de las muchas formas de raciocinio, como el silogismo de igualdad, la inferencia de Bernoulli, que va de n a $n + 1$, los principios de los raciocinios de probabilidad, etc.—, son de una exactitud absoluta. Toda interpretación que pretenda darles por base vaguedades empíricas, que pretenda hacer dependiente su validez de «circunstancias» vagas, alterará de raíz su verdadero sentido. Estas leyes son auténticas leyes y no reglas «meramente empíricas», esto es, aproximadas.

Si la matemática pura es sólo una rama de la lógica, que se ha desarrollado independientemente —como creía Lotze—, también la inagotable multitud de las leyes matemáticas puras entra en la esfera de las leyes lógicas exactas, que acabamos de señalar. Y en todas las demás objeciones podremos tener presente no sólo esta esfera, sino también la de la matemática pura.

Segunda. Si para escapar a la primera objeción pretendiese alguien negar la inexactitud general de las leyes psicológicas, y fundar las normas de la clase que acabamos de señalar sobre supuestas leyes naturales exactas del pensamiento, no habría ganado mucho.

Ninguna ley natural es cognoscible *a priori,* ni demostrable con evidencia intelectiva. El único camino para demostrar y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de los hechos de la experiencia. Pero la inducción no demuestra la validez de la ley, sino tan sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez; lo justificado con intelección es la probabilidad y no la ley. Por consiguiente, también las leyes lógicas deberían tener sin excepción el rango de meras probabilidades. Nada parece más patente, por el contrario, que el hecho de que las leyes «lógicas puras» son todas válidas *a priori.* Estas leyes no encuentran su demostración y justificación en la inducción, sino en la evidencia apodíctica. Lo justificado con evidencia apodíctica no son las meras probabilidades de su validez, sino su validez o verdad misma.

El principio de contradicción no dice que es de *presumir* que de dos juicios contradictorios el uno sea verdadero y el otro falso; el *modus Barbara* no dice que si dos proposiciones de la forma: «todos los *A* son *B*» y «todos los *B* son *C*» son verdaderas, sea de *presumir* que la correspondiente proposición de la forma: «todos los *A* son *C*» es verdadera. Y asimismo, en general, en el terreno de las proposiciones matemáticas puras. En otro caso deberíamos dejar abierta la *posibilidad* de que la presunción no se confirmase, al ensancharse el círculo de nuestra experiencia, siempre limitada. Pero acaso nuestras leyes lógicas sólo son «aproximaciones» a las leyes del pensamiento verdaderamente válidas, aunque inasequibles para nosotros. Tratándose de las leyes naturales, considéranse seriamente y con razón tales posibilidades. Aunque la ley de la gravitación está recomendada por las más amplias inducciones y verificaciones, ningún físico la considera hoy

como una ley absolutamente válida. Se prueban en ocasiones nuevas fórmulas de la gravitación; se ha demostrado, por ejemplo, que la ley fundamental de los fenómenos eléctricos, de Weber, podría funcionar igualmente bien como ley fundamental de la gravedad. El factor que diferencia ambas fórmulas sólo determina en los valores calculados diferencias que no rebasan la esfera de los inevitables errores de observación. Pero hay infinitos factores concebibles de esta índole; por eso sabemos *a priori* que hay infinitas leyes que pueden y deben dar el mismo resultado que la ley de la gravitación de Newton, recomendada tan sólo por su particular sencillez; sabemos que ya la simple busca de la única ley verdadera sería insensata, dada la inexactitud de las observaciones, que no podrá evitarse jamás. Esta es la situación en las ciencias exactas de hechos. Pero de ningún modo en la lógica. Lo que es en aquéllas una posibilidad justificada se convierte en ésta en un absurdo patente. Tenemos, en efecto, intelección no de la mera probabilidad de las leyes lógicas, sino de su verdad. Con intelección plena vemos los principios de la silogística, de la inducción de Bernoulli, de los raciocinios de probabilidad, de la aritmética general, etc., esto es, aprehendemos en ellos la verdad misma. Por consiguiente, las expresiones de: esferas de inexactitud, meras aproximaciones, y otras semejantes, pierden aquí su posible sentido. Mas si eso que la fundamentación psicológica de la lógica tiene por consecuencia es absurdo, ella misma es absurda.

Contra la verdad misma que aprehendemos con intelección no puede prevalecer la más poderosa argumentación psicologista; la probabilidad no puede luchar contra la verdad, ni la presunción contra la intelección. Podrá dejarse engañar por los argumentos psicologistas quien permanezca encerrado en la esfera de las consideraciones generales. Una simple mirada a cualquiera de las leyes lógicas, a su sentido propio, y a la intelección con que es aprehendida como una verdad en sí, pone necesariamente término al engaño.

¡Cuán plausible parece, empero, lo que la reflexión psicologista, tan inmediata, quiere imponernos! Las leyes lógicas son leyes para fundamentaciones. Y las fundamentaciones, ¿qué otra cosa son sino unos procesos peculiares del pensamiento humano, en que, dadas ciertas circunstancias normales, los juicios que se presentan como miembros finales aparecen dotados del carácter de consecuencias necesarias? Este carácter es a su vez psíquico; es un estado psíquico de cierta índole y nada más. Y todos estos fenómenos psíquicos no están aislados, como se comprende; son distintos hilos del complicado tejido de fenómenos psíquicos, disposiciones psíquicas y procesos orgánicos, que llamamos la vida humana. ¿Cómo podría en tales circunstancias resultar otra cosa que generalidades empíricas? ¿Cómo va a dar más la psicología?

Respondemos: ciertamente la psicología no da más; pero precisamente por eso no puede dar tampoco esas leyes apodícticamente evidentes y por ende supraempíricas y absolutamente exactas, que constituyen el núcleo de toda lógica.

§ 22. *Las leyes del pensamiento como supuestas leyes naturales que causan el pensamiento racional, en actuación aislada*

Este es también el momento de tomar posición frente a una difundida concepción de las leyes lógicas, que define el recto pensar por su acomodación a ciertas leyes del pensamiento (que pueden formularse diversamente) y propende a la vez a interpretar psicologísticamente esta acomodación del siguiente modo: siendo las leyes del pensamiento para dicha concepción *leyes naturales,* que caracterizan la índole propia de nuestro espíritu, como espíritu pensante, la esencia de la acomodación, que define el recto pensar, residiría en la actuación pura (o no turbada por ningún otro influjo psíquico como el hábito, las inclinaciones, la tradición) de dichas leyes [2].

Expondremos una sola entre las graves consecuencias de esta teoría. Las leyes del pensamiento, consideradas como leyes causales del proceso del conocimiento, en la vida psíquica, sólo podrían darse en la forma de la probabilidad. Pero según esto no podría juzgarse con certeza sobre la rectitud de ninguna afirmación; pues si las normas de toda rectitud son meramente probables, imprimirán necesariamente a todo conocimiento el sello de la mera probabilidad. Estaríamos, pues, ante el probabilismo más extremo. La misma afirmación de que todo saber es meramente probable sería sólo probablemente válida; y lo mismo esta nueva afirmación, y así *in infinitum.* Como cada nuevo paso rebaja en algo el grado de probabilidad del anterior, deberíamos inquietarnos seriamente por el valor de todo el conocimiento. Por dicha podemos esperar que el grado de probabilidad de estas series infinitas tenga en todo momento el carácter de las «series fundamentales» de Cantor, de tal suerte que el valor límite definitivo de la probabilidad del conocimiento en cada caso sea un número real > 0. Naturalmente, se escapa a estos peligros escépticos, admitiendo que las leyes del pensamiento son conocidas con intelección apodíctica. Pero ¿cómo podríamos entonces tener intelección de leyes causales?

Y aun supuesto que no existiese esta dificultad, podríamos preguntar: ¿cuándo, dónde, cómo se ha hecho la prueba de que los actos justos de pensamiento broten de la actuación pura de estas leyes (ni de ningunas otras)? ¿Dónde están los análisis descriptivos y genéticos que nos autoricen a explicar los fenómenos del pensamiento por dos clases de leyes naturales, unas que determinen exclusivamente el curso de aquellos procesos causales que hacen surgir el pensamiento lógico, y otras que determinen el pensamiento alógico? Cuando aplicamos a un pensamiento la medida de las leyes lógicas, ¿quiere esto ser acaso la demostración de que tal pensamiento tiene su origen causal en esas mismas leyes como leyes naturales?

[2] Cf., por ejemplo, las frases del artículo de Lipps sobre el problema de la teoría del conocimiento, citadas antes en la p. 70.

Algunas confusiones fáciles de cometer parecen haber allanado el camino a estos errores psicologistas. En primer término se confunden las leyes lógicas con los juicios (en el sentido de actos de juzgar) en que aquéllas son acaso conocidas; esto es, *las leyes como «contenidos de los juicios»* con *los juicios mismos*. Estos últimos son acontecimientos reales, que tienen sus causas y efectos. En particular los juicios, cuyo contenido es una ley, actúan con mucha frecuencia como *motivos del pensamiento,* que determinan el curso de nuestras vivencias mentales como prescriben justamente aquellos contenidos las leyes del pensamiento. En tales casos, el orden y enlace real de nuestras vivencias mentales se ajusta a la ley general, pensada en el acto de conocimiento que imprime la dirección; es un caso particular y concreto de la ley general. Pero si se confunde la ley con el acto de juzgar, con el acto de conocer la misma, o sea, lo ideal con lo real, la ley aparece como una *potencia determinante* del curso de nuestro pensamiento. Con facilidad muy comprensible, añádese entonces una segunda confusión, la confusión entre *la ley como miembro del proceso causal* y *la ley como regla de este proceso*. Bien conocemos esa mítica concepción de las leyes naturales como potencias, que gobiernan el curso de la naturaleza; dijérase que las reglas de las conexiones causales pueden funcionar con algún sentido como causas y, por ende, como miembros de dichas conexiones. Esta grave confusión de cosas tan esencialmente distintas, viene favorecida evidentemente en nuestro caso por la confusión anterior entre la ley y el conocimiento de la ley. Las leyes lógicas aparecían ya como motores impulsivos del pensamiento. Rigen causalmente —se pensaba— el curso del pensamiento; luego son leyes causales del pensamiento, expresan cómo necesitamos pensar a consecuencia de la naturaleza de *nuestro* espíritu; caracterizan el espíritu humano como un espíritu pensante en sentido estricto. Cuando pensamos, en muchas ocasiones, de distinto modo del que estas leyes exigen, no «pensamos», hablando propiamente, no juzgamos como exigen las leyes naturales del pensamiento o la *índole propia de nuestro espíritu* como espíritu pensante, sino como decretan, también causalmente, otras leyes; seguimos las turbias influencias del hábito, de la pasión y otras cosas semejantes.

Naturalmente, también otros motivos pueden haber impulsado a esta concepción. El hecho de que las personas normalmente dispuestas para ciertas esferas, por ejemplo, los investigadores científicos en sus dominios, suelan juzgar con justeza lógica, parece exigir la natural explicación de que las leyes lógicas, por las cuales se mide la exactitud del pensamiento, determinan a la vez, al modo de leyes causales, el curso del pensamiento en la mayoría de los casos, mientras las aisladas desviaciones de la norma serían fácilmente imputables a aquellos perturbadores influjos de otras fuentes psicológicas.

Frente a todo esto basta hacer la siguiente consideración. Finjamos un hombre ideal, en quien *todo* pensar transcurra como exigen la leyes lógicas. El hecho de que transcurra así ha de tener naturalmente su explicación en ciertas leyes psicológicas, que regularán de cierto modo el curso de las

vivencias psíquicas de este ser, partiendo de ciertas primeras «colocaciones». Y yo pregunto ahora: ¿serían idénticas estas leyes naturales y aquellas leyes lógicas en la hipótesis hecha? La respuesta tiene que ser manifiestamente negativa. Las leyes causales, según las cuales el pensamiento transcurre necesariamente de tal suerte que pueda justificarse según las leyes normales de la lógica, no son en modo alguno lo mismo que estas normas. El supuesto de que un ser esté constituido de tal forma que no pueda pronunciar juicios contradictorios en una misma serie de pensamientos, o que no pueda llevar a cabo ningún raciocinio, que choque contra los modos silogísticos, no implica en absoluto que el principio de contradicción, el *modus Barbara*, etc., sean leyes naturales capaces de explicar semejante constitución. El ejemplo de la máquina de calcular aclara por completo la diferencia. El orden y enlace de las cifras resultantes está regulado por leyes naturales del modo exigido por la significación de las leyes aritméticas. Pero nadie aducirá las leyes aritméticas, en lugar de las mecánicas, para explicar físicamente la marcha de la máquina. La máquina no es, sin duda, una máquina pensante; no se comprende a sí misma, ni comprende la significación de sus funciones. Pero ¿no podría funcionar de un modo análogo la máquina de nuestro pensamiento, sólo que reconociendo necesariamente en todo momento como justo el curso real de un proceso mental por intelección de las leyes lógicas, intelección que surgiría en otro proceso? Este otro proceso podría ser también operación de esta misma máquina o de otras máquinas; pero la valoración ideal y la explicación causal seguirían siendo siempre cosas distintas. No se olviden tampoco las «primeras colocaciones», que son indispensables para la explicación causal, mientras que carecen de sentido para la valoración ideal.

Los lógicos psicologistas desconocen las esenciales y eternas diferencias entre la ley ideal y la ley real, entre la regulación normativa y la regulación causal, entre la necesidad lógica y la real, entre el fundamento lógico y el fundamento real. No hay gradación capaz de establecer términos medios entre lo ideal y lo real. Es característico del bajo nivel de los conocimientos puramente lógicos en nuestro tiempo, el hecho de que un investigador del rango de Sigwart crea poder admitir —justamente con respecto a la ficción de un ser intelectualmente ideal, hecha también por nosotros ahora— que para un ser semejante «la necesidad lógica sería a la vez una necesidad real, que produciría un pensamiento real»; o utilice el concepto de forzosidad de pensar para explicar el concepto de «fundamento lógico» [3]. O que Wundt [4] vea en el principio de razón «la ley fundamental de la dependencia mutua de los actos de nuestro pensamiento», etc. Esperamos que el curso de las siguientes investigaciones engendrará, incluso en el prevenido en contra, la plena certeza de que todos éstos son realmente errores lógicos fundamentales.

[3] Sigwart, *Logik*, I, pp. 259 y s.
[4] Wundt, *Logik*, I, p. 573.

§ 23. *Una tercera consecuencia del psicologismo y su refutación*

Tercera[5]. Si el conocimiento de las leyes lógicas tuviese su fuente en los hechos psicológicos; si las leyes lógicas fuesen, por ejemplo, aplicaciones normativas de ciertos hechos psicológicos, como enseña habitualmente el partido contrario, poseerían necesariamente un contenido psicológico en un doble sentido: serían leyes para los hechos psíquicos y supondrían o implicarían la existencia de estos hechos. Esto empero es falso, como puede demostrarse. Ninguna ley lógica implica una *matter of fact,* ni siquiera la existencia de representaciones, o de juicios, o de otros fenómenos del conocimiento. Ninguna ley lógica es —en su auténtico sentido— una ley para los hechos de la vida psíquica, esto es, ni para las representaciones (las vivencias del representar), ni para los juicios (las vivencias del juzgar), ni para ninguna otra vivencia psíquica.

La mayoría de los psicologistas están harto sometidos a la influencia de su prejuicio general, para pensar en comprobarlo sobre las leyes mismas de la lógica. Puesto que estas leyes *tienen* que ser psicológicas, por razones generales, ¿a qué demostrar en detalle que lo son realmente? No se advierte que un psicologismo consecuente conduciría necesariamente a interpretaciones de las leyes lógicas, que serían extrañas a su verdadero sentido. No se advierte que estas leyes, entendidas naturalmente, no suponen nada psicológico (esto es, hechos de la vida psíquica), ni en sus fundamentos ni en su contenido; y en todo caso no lo suponen más que las leyes de la matemática pura.

Si el psicologismo estuviese en lo cierto, deberíamos esperar en la teoría de los raciocinios reglas del tenor siguiente: Con arreglo a la experiencia, una conclusión de la forma *C* y dotada del carácter de consecuencia apodícticamente necesaria, se une en las circunstancias *X* a ciertas premisas de la forma *P*. Luego para razonar «correctamente», esto es, para obtener al razonar juicios de este señalado carácter, se ha de proceder con arreglo a esto, y cuidar de que se realicen las circunstancias *X* y las respectivas premisas. Lo regulado serían entonces hechos psíquicos, y la existencia de estos hechos sería un supuesto de la fundamentación de las reglas y estaría incluida en el contenido de las mismas. Pero ni una sola ley del raciocinio responde a este tipo. ¿Qué dice, por ejemplo, el *modus Barbara?* Nada más que esto: «Es válido en general para cualesquiera términos de clase, *A, B, C,* que, si todos los *A* son *B* y todos los *B* son *C,* también todos los *A* son *C*». Y el *modus Ponens* dice, formulado íntegramente: «Es una ley válida para cualesquiera proposiciones, *A, B,* que, siendo cierto que si *A* es válida, *B* también lo es, *A* es válida, *B* también lo es». Estas y todas las leyes análogas no tienen nada de empíricas ni de psicológicas. Cierto que la lógica

[5] Cf. *supra,* § 21, pp. 75 y ss.

tradicional las establece para que sirvan de normas a los actos de juzgar. Pero ¿está afirmada implícitamente *en* ellas la existencia de un solo acto de juzgar, o de cualquier otro fenómeno psíquico? Si alguien es de esta opinión, le pedimos la prueba. Lo que está afirmado implícitamente en una proposición debe poder deducirse de ella mediante un silogismo válido. Pero ¿dónde están las formas del silogismo que permitan deducir de una ley pura un hecho?

No se objete que en ninguna parte del mundo se hubiese podido llegar a hablar de las leyes lógicas, si nunca hubiésemos tenido representaciones y juicios en vivencias actuales, ni hubiésemos abstraído de ellos los respectivos conceptos lógicos fundamentales. No se diga que en todo acto de comprensión y de afirmación de la ley está implícita la existencia de representaciones y de juicios que, por ende, podría inferirse de ella. Pues apenas es necesario decir que esta consecuencia no está sacada de la ley, sino del acto de comprensión y de afirmación de la ley; que la misma consecuencia podría sacarse de cualquier afirmación; y que los supuestos o los ingredientes psicológicos de la *afirmación* de una ley no deben confundirse con los elementos lógicos de su *contenido*.

Las «leyes empíricas» tienen *eo ipso* un contenido de hechos. Como leyes impropiamente tales, sólo afirman, dicho *grosso modo,* que con arreglo a la experiencia suelen darse ciertas coexistencias o sucesiones en ciertas circunstancias, o que, según éstas, son de esperar con mayor o menor probabilidad. Esto implica la *existencia efectiva* de tales circunstancias, de tales coexistencias y sucesiones. Pero tampoco las leyes exactas de las ciencias empíricas dejan de tener un contenido de hechos. No son meramente leyes sobre hechos, sino que implican también la existencia de hechos.

Mas en este punto es menester una mayor exactitud. Las leyes exactas en su formulación normal tienen, sin duda, el carácter de leyes puras y no encierran ningún contenido existencial. Pero si pensamos en las fundamentaciones de donde obtienen su justificación científica, está claro que esta justificación no pueden obtenerla como leyes puras de la formulación normal. La verdaderamente fundamentada no es la ley de la gravitación, tal como la astronomía la formula, sino sólo una proposición de esta forma: en la medida de nuestros conocimientos actuales, es una probabilidad teoréticamente fundada y de la mayor dignidad, que para la esfera de la experiencia asequible con los instrumentos presentes es válida la ley de Newton o una de las infinitas leyes matemáticas concebibles, que sólo difieren de la ley de Newton dentro de los límites de los inevitables errores de observación. Esta verdad está cargada con un rico contenido de hechos; no es, pues, una ley en el auténtico sentido de la palabra. Encierra también, como es patente, varios conceptos de contornos vagos.

Y así, todas las leyes de las ciencias exactas sobre hechos son sin duda auténticas leyes; pero, consideradas desde el punto de vista epistemológico, sólo son ficciones idealizadoras, aunque ficciones *cum fundamento in re*. Estas ficciones cumplen la misión de hacer posibles las ciencias teoréticas,

como los ideales más ajustados y próximos a la realidad; o sea, de realizar el supremo objetivo teorético de toda investigación científica de hechos, el ideal de la teoría explicativa, de la unidad por las leyes, hasta donde ello es posible, en la medida de los límites infranqueables del conocimiento humano. En lugar del conocimiento absoluto, que nos está rehusado, nuestro pensamiento intelectivo extrae de las singularidades y generalidades empíricas primero esas probabilidades, por decirlo así, apodícticas, que encierran todo el saber asequible en lo concerniente a la realidad. Reducímoslas luego a proposiciones exactas, que tienen el carácter de auténticas leyes; y así es como logramos costruir los sistemas formalmente perfectos de las teorías explicativas. Pero estos sistemas (como, por ejemplo, la mecánica teorética, la acústica, la óptica, la astronomía teoréticas, etc.), considerados objetivamente, sólo tienen el valor de posibilidades ideales *cum fundamento in re,* que no excluyen otras infinitas posibilidades, pero las recluyen dentro de ciertos límites. Pero esto no nos interesa en el presente lugar, ni menos aún la discusión de las funciones teórico-prácticas de estas teorías ideales, o sea, los servicios que prestan a la exacta predicción de los hechos futuros y a la exacta reconstrucción de los pasados, y sus auxilios técnicos para el dominio práctico de la naturaleza. Volvamos a nuestro caso.

Si las auténticas leyes son un mero ideal en la esfera del conocimiento de hechos, como acabamos de ver, este ideal se encuentra realizado en la esfera del conocimiento «conceptual puro». A esta esfera pertenecen nuestras leyes lógicas puras y las leyes de la *mathesis pura.* Estas leyes no tienen su «origen», o dicho con más exactitud, su fundamento justificativo, en la inducción; por ende no llevan consigo ese contenido existencial, que es inherente a todas las probabilidades, en cuanto tales, incluso a las más altas y valiosas. Lo que estas leyes afirman es plena y totalmente válido; en la intelección están fundadas ellas mismas con su absoluta exactitud, no (en su lugar) ciertas afirmaciones probables con elementos visiblemente vagos. Ninguna de ellas se presenta como una posibilidad teorética entre otras mil de cierta esfera objetivamente definida. Cualquiera de ellas es una verdad única y sola, que excluye toda posibilidad distinta y que se mantiene pura de todo hecho en su contenido y en sus fundamentos, como ley conocida *con intelección.*

Por estas consideraciones se ve cuán íntimamente están relacionadas las dos mitades de la consecuencia psicologista, a saber, que las leyes lógicas no sólo acarrearían necesariamente afirmaciones existenciales sobre los hechos psíquicos, sino que serían también necesariamente leyes para estos hechos. Hemos llevado a cabo la refutación de la primera mitad. La de la segunda resulta incluida en ella, según el argumento siguiente: Así como toda ley que procede de la experiencia y la inducción, a base de hechos particulares, es una ley *para* los hechos, a la inversa, toda ley para hechos es una ley fundada en la experiencia y la inducción; y por consiguiente son inseparables de ella las afirmaciones de contenido existencial, como hemos demostrado antes.

Como es natural, no debemos comprender entre las leyes de hechos aquellas proposiciones generales que aplican a los hechos leyes conceptuales puras, esto es, las leyes que se presentan como relaciones universalmente válidas por estar fundadas en conceptos puros. Si 3 > 2, también los tres libros de aquella mesa son más que los dos libros de aquel armario. Y así en general para toda clase de cosas. Pero la ley aritmética pura no habla de cosas, sino de números en pura generalidad —*el* número 3 es mayor que *el* número 2— y puede aplicarse no sólo a los objetos individuales, sino también a los «generales», por ejemplo, a las especies de los colores y de los sonidos, a las especies de las figuras geométricas y a las demás generalidades intemporales semejantes.

Si se concede todo esto, es inadmisible naturalmente que las leyes lógicas (tomadas en su pureza) sean leyes de las actividades o los productos psíquicos.

§ 24. *Continuación*

Quizá se trate de escapar a nuestra conclusión, objetando que no toda ley para hechos nace de la experiencia y la inducción. Hay que distinguir: todo conocimiento de ley descansa en la experiencia, pero no todo brota de ella en la forma de la inducción, esto es, del proceso lógico bien conocido que se eleva desde los hechos singulares o las universalidades empíricas de orden inferior a las verdaderas leyes generales. En particular las leyes lógicas son leyes conformes a la experiencia, pero no inductivas. En la *experiencia* psicológica abstraemos los conceptos lógicos fundamentales y las relaciones conceptuales puras dadas con ellos. Y reconocemos de un solo golpe que lo que encontramos en el caso particular es universalmente válido, porque se funda tan sólo en los contenidos abstraídos. De este modo la experiencia nos proporciona una conciencia inmediata de las leyes de nuestro espíritu. Y como no hemos necesitado de la inducción, tampoco el resultado padece sus imperfecciones; no tiene el mero carácter de la probabilidad, sino el de la certeza apodíctica; no tiene límites vagos, sino exactos, y no implica en ninguna forma afirmaciones de contenido existencial.

Sin embargo, la objeción no es suficiente. Nadie duda de que el *conocimiento* de las leyes lógicas suponga, como acto psíquico, la experiencia particular y tenga su base en la intuición concreta. Pero no deben confundirse los «supuestos» y «bases» *psicológicos* del *conocimiento* de la ley con los supuestos, los fundamentos o las premisas *lógicos* de la *ley;* ni por consiguiente la dependencia psicológica (por ejemplo, en la génesis) con la fundamentación y la justificación lógica. Esta última es el resultado intelectivo de la relación objetiva de principio y consecuencia, mientras que la primera se refiere a las relaciones psíquicas en la coexistencia y la sucesión. Nadie puede afirmar en serio que los casos particulares y concretos pre-

sentes a nuestros ojos y sobre la «base» de los cuales tiene lugar el conocimiento intelectivo de la ley, tengan la función de fundamentos lógicos, de premisas, como si de la existencia de lo particular se infiriese la ley general. La aprehensión intuitiva de la ley puede exigir psicológicamente dos pasos: la mirada a las particularidades de la intuición y la intelección de la ley referente a ellas. Pero lógicamente sólo hay una cosa. El contenido de la intelección no es una consecuencia de la individualidad.

Todo conocimiento «*empieza* con la experiencia», pero no por esto «surge» de la experiencia. Lo que nosotros afirmamos es que toda ley para hechos surge de la experiencia, y esto implica el que sólo pueda fundarse en la inducción, partiendo de experiencias particulares. Si hay leyes conocidas con intelección, no pueden ser (inmediatamente) leyes para hechos. Hasta el presente, siempre que se ha admitido la intelección inmediata de leyes de hechos, ha resultado que o se han mezclado verdaderas leyes de hechos —esto es, leyes de la coexistencia y de la sucesión— con leyes ideales, a las que en sí es extraña la referencia a lo temporal, o que se ha confundido el vivo impulso de convicción, que traen consigo las leyes empíricas muy familiares, con la intelección que sólo vivimos en la esfera de lo puramente conceptual.

Si un argumento de esta naturaleza no puede obrar influjos decisivos, siempre puede robustecer la fuerza de otros argumentos. Añadamos uno más.

Difícilmente negará nadie que todas las leyes lógicas puras son de un mismo carácter; luego si logramos demostrar de algunas que es imposible considerarlas como leyes de hechos, esto mismo será necesariamente válido para todas. Pues bien, entre dichas leyes se encuentran algunas que se refieren a verdades en general, esto es, en las cuales los «objetos» regulados son verdades. Por ejemplo, es válido para toda verdad, *A*, que la proposición contradictoria no es una verdad; es válido para todo par de verdades, *A, B*, que también las proposiciones conyuntivas y disyuntivas formadas con ellas [6] son verdades; si tres verdades, *A, B, C*, están en tal relación que *A* es el fundamento de *B* y *B* el de *C*, *A* es también el fundamento de *C*, etc. Ahora bien, es absurdo considerar como leyes para hechos leyes que son válidas para las verdades como tales. Una verdad no es nunca un hecho, esto es, algo temporal. Una verdad puede tener la significación de que una cosa es, o un estado existe, o un cambio tiene lugar, etc. Pero la verdad misma se halla por encima de toda temporalidad, es decir, que no tiene sentido atribuirle un ser temporal, un nacer o un perecer. Donde el absurdo resalta con mayor claridad es en las leyes mismas de las verdades. Como leyes reales, serían reglas de la coexistencia y la sucesión de ciertos hechos, más especialmente de las verdades; y entre estos hechos, que ellas regularían, figurarían por necesidad ellas mismas, en cuanto verdades. Entonces una

[6] Entiendo por éstas el sentido de las proposiciones «*A* y *B*», esto es, ambas son válidas, y «*A* o *B*», esto es, una de las dos es válida, lo que no implica que *sólo* una lo sea.

ley prescribiría el ir y venir de ciertos hechos llamados verdades; y entre estos hechos debería encontrarse como uno más la ley misma. La ley nacería o perecería con arreglo a la ley..., patente contrasentido. Y lo mismo sucedería si pretendiésemos interpretar las leyes de las verdades como leyes de la coexistencia, como algo particular en el tiempo, y, sin embargo, como regla general para todas y cada una de las cosas temporales. Semejantes absurdos [7] son inevitables cuando no se advierte, o no se comprende en su recto sentido, la fundamental diferencia entre los objetos ideales y los reales, y la correspondiente diferencia entre las leyes ideales y las reales. Veremos repetidamente que esta diferencia es decisiva en las discusiones entre la lógica psicológica y la pura.

[7] Cf. las consideraciones sistemáticas del cap. 7 de esta obra sobre el contrasentido escéptico relativista de toda concepción, que haga las leyes lógicas dependientes de hechos.

CAPITULO 5

Las interpretaciones psicológicas de los principios lógicos

§ 25. *El principio de contradicción en la interpretación psicologista de Mill y de Spencer*

Hemos indicado ya que un desarrollo consecuente de la concepción de las leyes lógicas, como leyes de los hechos psíquicos, conduciría por fuerza a interpretaciones esencialmente falsas de las mismas. Pero la lógica imperante ha rehuido por lo regular la consecuencia en este punto como en todos los demás. Casi diría que el psicologismo sólo vive de inconsecuencias y que quien lo piensa con rigor hasta el fin ya lo ha abandonado, si el empirismo extremo no suministrase un ejemplo notable de cuánto más fuertes pueden ser los prejuicios arraigados que los más claros testimonios de la intelección. Con impávido rigor saca las más duras consecuencias; pero sólo para tomarlas sobre sí y unirlas en una teoría llena de contradicciones. Lo que hemos hecho valer en contra de la posición lógica que impugnamos —que las verdades lógicas, en lugar de ser leyes de naturaleza conceptual pura, garantizadas *a priori* y absolutamente exactas, serían necesariamente probabilidades más o menos vagas, fundadas en la experiencia y la inducción y concernientes a ciertos hechos de la vida psíquica humana—, eso mismo (prescindiendo acaso de subrayar la vaguedad) es justamente la doctrina expresa del empirismo. No podemos proponernos someter esta dirección epistemológica a una crítica exhaustiva. Pero ofrecen particular interés para nosotros las interpretaciones psicológicas de las leyes lógicas, que se han dado en esta escuela y que han difundido también más allá de los límites de ella una ilusión ofuscadora [1].

Como es sabido, J. St. Mill [2] enseña que el *principium contradictionis* es «una de nuestras más tempranas y más inmediatas generalizaciones de la

[1] El apéndice a este parágrafo y el siguiente contiene una discusión general de los errores fundamentales del empirismo, suficiente para poder esperar que favorezca nuestras intenciones idealistas en la lógica.

[2] Mill, *Lógica,* libro II, cap. VII, § 4.

experiencia». Y encuentra su primitivo fundamento en que «creer y no creer son dos distintos estados de espíritu», que se excluyen mutuamente. Sabemos esto —prosigue literalmente— por las observaciones más simples de nuestro propio espíritu. Y si dirigimos nuestra observación hacia fuera, encontramos también que la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio, la igualdad y la desigualdad, el ir delante y el ir detrás, la sucesión y la simultaneidad, en suma, todo fenómeno positivo y su negación *(negative)* son fenómenos distintos, que se hallan en una relación de antagonismo extremo, estando siempre ausente el uno cuando está presente el otro. «Yo considero», dice, «el axioma en cuestión como una generalización de todos estos hechos».

Mill, tan sagaz en otras ocasiones, parece abandonado de todos los dioses cuando se trata de los principios fundamentales de sus prejuicios empiristas. Y así la única dificultad en este punto es comprender cómo pudo parecer convincente semejante teoría. Lo primero que sorprende es la patente incorrección de la afirmación según la cual el principio que dice que dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas y se excluyen en este sentido, es una *generalización* de los «hechos» indicados de que la luz y la oscuridad, el ruido y el silencio, etc., se excluyen; los cuales lo son todo antes que proposiciones contradictorias. No se comprende bien cómo Mill pretende establecer la conexión de estos supuestos hechos de experiencia con la ley lógica. En vano se busca la explicación en las consideraciones paralelas que Mill inserta en su obra de polémica contra Hamilton. En este lugar cita Mill con aplauso la «ley absolutamente constante» que su correligionario Spencer ha dado por base al principio lógico: *that the appearance of any positive mode of consciousness cannot occur without excluding a correlative negative mode: and that the negative mode cannot occur without excluding the correlative positive mode*[3]. Pero ¿quién no ve que esta ley representa una pura tautología, puesto que la exclusión mutua entra en la *definición* de los términos correlativos: «fenómeno positivo y negativo»? Mas el principio de contradicción no es en modo alguno una tautología. En la *definición* de las proposiciones contradictorias no está el que se excluyan. Y si lo hacen, en virtud de dicho principio, no es cierto lo inverso; no todo par de proposiciones que se excluyen es un par de proposiciones contradictorias, prueba bastante de que nuestro principio no puede confundirse con aquella tautología. Ni tampoco Mill pretende que se le considere como una tautología, puesto que, según él, surge por inducción de la experiencia.

En todo caso, para aclarar el sentido empírico del principio, pueden servir mejor que estas referencias tan poco comprensibles a las incoexistencias de la experiencia externa, otras manifestaciones de Mill, principalmente aquellas que discuten la cuestión de si los tres principios lógicos funda-

[3] Mill, *An Examination,* cap. XXI, p. 491. Spencer, por inadvertencia, recurre al principio del tercero excluso, en lugar del principio de contradicción.

mentales deben ser considerados como *inherent necessities of thought*, como *an original part of our mental constitution*, como *laws of our thougts by the native structure of the mind*, o si sólo son leyes del pensamiento *because we perceive them to be universally true of observed phenomena* —lo que Mill no llega a decidir, por lo demás, positivamente. Leemos con referencia a estas leyes: *They may or may not be capable of alteration by experience, but the condition of our existence deny to us the experience which would be required to alter them. Any assertion, therefore, which conflicts with one of these laws— any proposition, for instance, which asserts a contradiction, though it were on a subject wholly removed from the sphere of our experience, is to us unbelievable. The belief in such a proposition is, in the present constitution of nature, impossible as a mental fact*[4].

De aquí inferimos que la inconsistencia que se expresa en el principio de contradicción, la imposibilidad de que sean verdaderas ambas proposiciones contradictorias, es interpretada por Mill como una incompatibilidad de estas proposiciones en nuestra *belief*. Con otras palabras: *la imposibilidad de que sean verdaderas ambas proposiciones* es sustituida por *la incompatibilidad real de los actos de juicio* correspondientes. Esto armoniza bien con la afirmación, hecha repetidamente por Mill, de que los actos de fe son los únicos objetos que se pueden llamar verdaderos o falsos, en sentido propio. *Dos actos de fe opuestos contradictoriamente no pueden coexistir;* así habría que entender el principio.

§ 26. *La interpretación psicológica del principio, dada por Mill, no proporciona ninguna auténtica ley, sino una ley empírica completamente vaga y no contrastada científicamente*

Mas aquí surgen toda clase de dificultades. En primer término, la formulación del principio es seguramente incompleta. *¿En qué circunstancias* —habrá que preguntar— no pueden coexistir los dos actos de fe opuestos? En distintos individuos pueden coexistir muy bien, como todo el mundo sabe, juicios opuestos. Por tanto, deberemos decir más exactamente, exponiendo a la vez el sentido de la coexistencia real: en el mismo individuo, o mejor aún, en la misma conciencia, actos de fe contradictorios no pueden durar un momento, por pequeño que sea. Pero ¿es esto realmente una ley? ¿Podemos formularla realmente con ilimitada universalidad? ¿Dónde están las inducciones psicológicas que justifican su admisión? ¿No habrá habido y no habrá todavía hombres que en ocasiones —por ejemplo, enredados por sofismas— tengan por verdaderas al mismo tiempo cosas opuestas? ¿Se han hecho investigaciones científicas para averiguar si ello no sucede entre

[4] Mill, *An Examination*, p. 491. Cf. también p. 487: *It is the generalization of a mental act, which is of continual occurrence, and which cannot be dispensed with in reasoning.*

los dementes, y acaso tratándose incluso de francas contradicciones? ¿Qué pasa en los estados de la hipnosis, del delirio febril, etc.? ¿Es la ley válida también para los animales?

Para escapar a estas objeciones, acaso el empirista limite su «ley» mediante adecuadas adiciones; por ejemplo, diciendo que sólo pretende ser válida para los individuos de la especie *homo* y además normales y en estado de constitución mental normal. Pero basta plantear la capciosa cuestión de la definición exacta de los conceptos «individuo normal» y «constitución mental normal», para reconocer cuán complicado y cuán inexacto se ha tornado el contenido de la ley de que tratamos.

No es necesario proseguir estas consideraciones (aunque, por ejemplo, el factor temporal que aparece en la ley pediría algún detenimiento). Son más que suficientes para servir de base a este asombroso resultado: que nuestro familiar *principium contradictionis*, que siempre fue considerado como una ley evidente, absolutamente exacta y válida sin excepción, resulta ahora el modelo de una afirmación toscamente inexacta e incientífica, que sólo consigue elevarse al rango de una presunción plausible, después de muchas correcciones, que convierten su contenido aparentemente exacto en un contenido muy vago. Así sucede necesariamente, empero, si el empirismo tiene razón al interpretar la incompatibilidad, de que habla el principio, como incoexistencia real de actos de juicio contradictorios, o sea, el principio mismo como una ley empírico-psicológica. Y el empirismo profesado por Mill ni siquiera piensa en definir y demostrar científicamente aquella primera afirmación, toscamente inexacta, que brota de la interpretación psicológica; la toma tal como se presenta, tan inexacta como era de esperar, tratándose de «una de las más tempranas e inmediatas generalizaciones de la experiencia», esto es, de una grosera generalización de la experiencia precientífica. Justamente cuando se trata de los últimos fundamentos de toda ciencia, resulta que hay que contentarse con esta experiencia ingenua y su ciego mecanismo asociativo. Convicciones que sin ninguna intelección brotan de mecanismos psicológicos; que no tienen mejor justificación que prejuicios universales; que por virtud de su origen carecen de límites fijos y constantes; y que si se toman a la letra, por decirlo así, encierran falsedades, como puede demostrarse, ¿han de representar los últimos fundamentos justificativos de todo conocimiento científico en el sentido más riguroso de la expresión?

Pero no vamos a continuar por este camino. Lo que importa es remontarnos al error fundamental de la teoría adversa, preguntando si esa afirmación empírica sobre los actos de fe, como quiera que se formule, es realmente la ley de que hacemos uso en la lógica. Aquélla dice: en ciertas circunstancias subjetivas *X* (por desgracia no investigadas en detalle ni completamente determinables) no pueden coexistir en la misma conciencia dos actos de fe opuestos como el sí y el no. ¿Es esto realmente lo que los lógicos quieren decir, cuando dicen: «dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas»? Basta mirar a los casos, en que usamos esta ley regu-

lando las actividades del juicio, para reconocer que su sentido es muy distinto. En su formulación normativa dice evidentemente esto y nada más que esto: cualquiera que sea el par de actos de fe opuestos que se escojan —lo mismo si pertenecen al mismo individuo que si están repartidos entre distintos; lo mismo si coexisten en el mismo espacio de tiempo que si están separados por algún intervalo— es cierto con absoluto rigor y sin excepción, que los dos miembros del par en cuestión no son ambos justos, esto es, conformes a la verdad. Creo yo que no se podrá dudar de la validez de esta norma, ni siquiera por el lado empirista. En todo caso la lógica, cuando habla de las leyes del pensamiento, sólo trata de esta segunda ley, de la ley *lógica,* y no de aquella vaga «ley» de la psicología, totalmente distinta por su contenido y ni siquiera formulada hasta el presente.

APENDICE A LOS DOS ULTIMOS PARAGRAFOS

Sobre algunos errores fundamentales del empirismo

Dado el íntimo parentesco entre el empirismo y el psicologismo, parece justificada una pequeña digresión, destinada a descubrir los errores fundamentales del empirismo. El empirismo extremo, como teoría del conocimiento, no es menos absurdo que el escepticismo extremo. *Anula la posibilidad de una justificación racional del conocimiento mediato;* y por ende anula *su propia posibilidad* como teoría científicamente fundada [5]. Concede que hay conocimientos mediatos, que resultan de la fundamentación, y no niega que haya principios de ésta. No sólo confiesa la posibilidad de una lógica, sino que la construye él mismo. Ahora bien, si toda fundamentación se basa en ciertos principios, a los cuales se ajusta su curso, y encuentra su última justificación recurriendo a esos principios, sería o un *círculo* o un *regreso* infinito decir que los principios mismos de la fundamentación necesitan fundamentación. Lo primero, si los principios justificativos de los principios de la fundamentación se identifican con estos mismos; lo segundo, si unos y otros son siempre distintos. Es evidente, pues, que no tiene sentido posible el exigir que se justifique por principios todo conocimiento mediato, si no somos capaces de conocer de un modo inmediato e intelectivo ciertos principios últimos, en los cuales se funda en último término toda fundamentación. Los principios justificativos de todas las fundamentaciones posibles deben poderse reducir deductivamente, según esto, a ciertos

[5] Según el concepto riguroso del escepticismo, que exponemos en el capítulo 7, el empirismo se caracteriza, por tanto, como una teoría escéptica. Muy certeramente le aplica Windelband la expresión kantiana de «intento desesperado»; es el intento desesperado *de fundar, mediante una teoría empírica, lo que constituye la base de toda teoría. (Präludien,* p. 261).

principios últimos e inmediatamente evidentes; de tal suerte, además, que los principios mismos de *esta* deducción se encuentren todos entre dichos principios últimos.

Pero el empirismo extremo, que no concede en el fondo plena confianza sino a los juicios empíricos particulares (confianza totalmente exenta de crítica, pues el empirismo no advierte las dificultades que envuelven en gran medida justamente estos juicios particulares), renuncia *eo ipso* a la posibilidad de justificar racionalmente el conocimiento mediato. En lugar de reconocer que los últimos principios de que depende la justificación del conocimiento mediato son intelecciones inmediatas y por tanto verdades dadas, cree conseguir más derivándolos de la experiencia y la inducción, o sea, justificándolos de un modo mediato. Si preguntamos por los principios de *esta* derivación y por lo que *la* justifica, el empirismo, como le está vedado recurrir a principios generales inmediatamente inteligibles, responde recurriendo a la experiencia cotidiana, ingenua y exenta de crítica. Y cree dar a ésta una mayor dignidad, explicándola psicológicamente al modo de Hume. No advierte que, si no hay una justificación intelectiva de las verdades mediatas, o sea, una justificación por principios generales inmediatamente evidentes, según los cuales las respectivas demostraciones sigan su curso, la teoría psicológica toda del empirismo, la doctrina toda de éste, fundada en el conocimiento mediato, carecerá de toda justificación racional, y será una suposición arbitraria, no mejor que cualquier prejuicio.

Es singular que el empirismo otorgue más confianza a una teoría, gravada con tales contrasentidos, que a las trivialidades fundamentales de la lógica y la aritmética. Como genuino psicologismo, revela en todas partes la propensión a confundir el origen empírico y psicológico de ciertos juicios universales (en gracia a esta su presunta «naturalidad») con la justificación de los mismos.

Adviértase que el resultado no es mejor para el empirismo moderado de Hume, que trata de salvar, como justificada *a priori,* la esfera de la lógica y la matemática (pese al psicologismo que también las confunde) y sólo entrega al empirismo las ciencias de hechos. También esta posición epistemológica se revela insostenible, e incluso absurda, como pone de manifiesto una objeción análoga a la que hemos hecho al empirismo extremo. Los juicios mediatos sobre hechos —así podemos expresar brevemente el sentido de la teoría de Hume— no admiten, con toda universalidad, *ninguna justificación racional,* sino *sólo una explicación psicológica.* Basta plantear la cuestión de cuál sea la justificación racional de los juicios psicológicos (sobre el hábito, la asociación de las ideas, etc.) en que se apoya esta misma teoría y de los argumentos de hecho que ella misma emplea, para reconocer la evidente pugna entre el sentido de la proposición que la teoría quiere demostrar y el sentido de las derivaciones que pretende emplear para ello. Las premisas psicológicas de la teoría son ellas mismas juicios mediatos sobre hechos; carecen, pues, de toda justificación racional, según la tesis que se trata de probar. Con otras palabras: la exactitud de la teoría

supone la irracionalidad de sus premisas y la exactitud de las premisas la irracionalidad de la teoría o de la tesis. (También la teoría de Hume es, según esto, *escéptica* en el sentido riguroso que se definirá en el capítulo 7.)

§ 27. *Objeciones análogas contra las restantes interpretaciones psicológicas del principio lógico. Equívocos como fuentes de error*

Es fácil ver que objeciones como las que hemos formulado en los últimos parágrafos alcanzan necesariamente toda falsa interpretación psicológica de las llamadas leyes del pensamiento y leyes dependientes de éstas. No serviría de nada apelar a la «confianza de la razón en sí misma», o a la evidencia que acompaña a dichas leyes en el pensamiento lógico, para escapar a nuestra requisitoria, que pide la definición y la fundamentación de las interpretaciones psicologistas. La inteligibilidad de las leyes *lógicas* se mantiene firme. Pero si se entiende su contenido ideal como psicológico, se altera totalmente su sentido originario, al cual está vinculada la inteligibilidad. Unas leyes exactas se han convertido, como vimos, en vagas universalidades empíricas, que pueden tener cierta validez, respetando debidamente su esfera de indeterminación, pero que están muy lejos de toda evidencia. Siguiendo el impulso natural de su pensamiento, pero sin tener clara conciencia de él, los psicologistas empiezan por entender todas estas leyes en el sentido objetivo, *antes* de iniciar su arte de interpretación filosófica. Pero luego incurren en el error de extender la evidencia —que se refería exclusivamente al sentido propio de las leyes, garantizándoles la validez absoluta de las mismas— a las interpretaciones esencialmente distintas que creen deber dar a las fórmulas de dichas leyes, al reflexionar posteriormente sobre ellas. Si hay caso en que esté justificado hablar de la intelección con que nos apoderamos de la verdad misma, es ciertamente al formular el principio que dice que dos proposiciones contradictorias no son ambas verdaderas; y viceversa: si hay algún punto en que debamos negar que dicha intelección esté justificada, es sin duda en la interpretación psicologista del mismo principio (o de sus equivalentes), por ejemplo, que «la afirmación y la negación se excluyen en el pensamiento», que «en *una* conciencia no pueden existir simultáneamente juicios reconocidos como contradictorios» [6], que es para nosotros imposible creer en una contradicción explícita [7], que nadie puede admitir que algo sea y no sea a la vez; y otras semejantes.

[6] Fórmulas de Heymans (*Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens,* I, § 19 y s.). Análoga a la segunda es la de Sigwart, *Logik,* I, p. 419: «es imposible afirmar y negar conscientemente a la vez la misma proposición».

[7] Cf. el final de la cita de la obra de Mill contra Hamilton, *supra,* pp. 88 y s. (texto). Igualmente se lee *op. cit.*, p. 484, *infra: two assertions, one of which denies what the other affirms, cannot be thought together,* en que el *thought* es interpretado inmediatamente como *believed.*

Detengámonos a considerar estas variadas fórmulas, para disipar toda oscuridad. Examinándolas de cerca, notamos en seguida el influjo desorientador de ciertos *equívocos,* a consecuencia de los cuales se han confundido la verdadera ley, o cualesquiera variantes normativas equivalentes a ella, con afirmaciones psicológicas. Así en la primera fórmula: «la afirmación y la negación se excluyen en el *pensamiento*». El término de pensamiento, que en sentido amplio comprende todas las actividades intelectuales, sirve en el lenguaje de muchos lógicos para indicar con predilección el pensamiento racional o «lógico», esto es, para indicar el correcto juzgar. Ahora bien, es evidente que el sí y el no se excluyen en el juzgar correcto; pero con esto se ha enunciado una proposición equivalente a la ley lógica, no una proposición psicológica. La proposición enunciada afirma que no será correcto un acto de juzgar en que se afirmase y se negase a la vez la misma situación objetiva; pero no dice absolutamente nada sobre si los actos de juicio contradictorios pueden coexistir o no *realiter,* ya sea en *una* conciencia o en varias [8].

De este modo queda eliminada a la vez la segunda fórmula (que en *una* conciencia no pueden existir simultáneamente juicios reconocidos como contradictorios), a menos que se interprete la «conciencia» como «conciencia en general», como conciencia *normal* supratemporal. Pero, naturalmente, un principio lógico primitivo no puede presuponer el concepto de lo normal, que sería inconcebible sin remontarse a este principio. Por lo demás es claro que la proposición así entendida, si nos abstenemos de toda hipóstasis metafísica, representa una transcripción equivalente del principio lógico y no tiene ninguna relación con la psicología.

Un equívoco análogo al que entra en juego en la primera fórmula entra también en la tercera y en la cuarta. Nadie *puede* creer en una contradicción, nadie *puede* admitir que lo mismo sea y no sea... nadie que sea racional, debemos naturalmente añadir. Esta imposibilidad existe para todo el que quiera juzgar rectamente; pero no para nadie más. No expresa, pues, una necesidad psicológica, sino la intelección de que las proposiciones opuestas no son verdaderas a la vez, o de que las correspondientes situaciones objetivas no pueden coexistir, y de que, por tanto, quien pretenda juzgar rectamente, esto es, hacer valer lo verdadero como verdadero y lo falso como falso, ha de juzgar como prescribe esta ley. En el efectivo juzgar puede ocurrir cosa distinta; no hay ninguna ley psicológica que fuerce al que juzga a someterse al yugo de las leyes lógicas. Nos encontramos de nuevo con una variante equivalente de la ley lógica, a la que nada es más ajeno que la idea de expresar una ley psicológica de los fenómenos del juicio. Pero esta idea es justamente la que constituye el contenido esencial de la interpretación psicológica. Esta interpretación resulta de concebir el no poder como incoexistencia de los actos de juicio, en lugar de conce-

[8] También Höfler y Meinong incurren en el error de subrogar al principio lógico la idea de la incoexistencia (*Logik,* 1890, p. 133).

birlo como incompatibilidad de las proposiciones correspondientes, esto es, como su no ser verdaderas a la vez, según una ley.

La proposición: ningún individuo «racional», ni siquiera «consciente», *puede* creer en una contradicción, admite otra interpretación. Llamamos racional a aquel individuo en quien suponemos la disposición habitual para juzgar rectamente «en su círculo», «dada una constitución mental normal». Y es para nosotros «consciente» —en el sentido de que se trata aquí— quien posee la capacidad habitual de no errar, por lo menos en lo «comprensible de suyo», en lo que «es palmario», supuesta una constitución mental normal. Naturalmente incluimos la evitación de las contradicciones explícitas en esta esfera de lo comprensible de suyo, esfera por lo demás muy vaga. Y realizada esta subsunción, la proposición: «ningún ser consciente, ni menos racional, puede tener por verdaderas las contradicciones», no es más que una trivial transposición de lo universal al caso particular. Naturalmente, no *llamaríamos* consciente a nadie que se condujese de otra manera. Tampoco cabe hablar, por tanto, de una ley psicológica.

Pero no hemos terminado con las interpretaciones posibles. Una perniciosa ambigüedad de la palabra *imposibilidad* —que puede significar no solamente la *incompatibilidad objetiva según ley,* sino también una *impotencia subjetiva* de llevar a cabo la unión— contribuye no poco a favorecer las tendencias psicologistas. No *podemos creer* —decimos— en la coexistencia de contradicciones; por más esfuerzos que hagamos, el intento fracasa contra la invencible resistencia sentida. Y este no poder creer —podría argumentarse— es una vivencia evidente; tengo la intelección de que creer en algo contradictorio es una imposibilidad para nosotros, y por tanto para todo ser que debamos pensar análogo a nosotros; tenemos, pues, una intelección evidente de una ley psicológica, que es la enunciada precisamente en el principio de contradicción.

Refiriéndonos tan sólo al nuevo error de la argumentación, respondemos lo siguiente: Con arreglo a la experiencia, cuando nos hemos decidido a pronunciar un juicio, fracasa todo intento de renunciar a la convicción, que acabamos de adquirir, para admitir la situación objetiva opuesta; a menos que surjan nuevos motivos lógicos, dudas posteriores, convicciones más antiguas incompatibles con la actual y aun a veces sólo un oscuro «sentimiento» de la existencia de masas de pensamiento hostiles. El intento vano, la resistencia sentida, etc., son vivencias individuales, limitadas a una persona y a cierto tiempo, ligadas a ciertas circunstancias no definibles exactamente. ¿Cómo podrían, pues, fundar la evidencia de una ley general, que trasciende de la persona y del tiempo? No confundamos la evidencia asertórica de la existencia de la vivencia particular, con la evidencia apodíctica de la validez de una ley general. ¿Puede la evidencia de la existencia de ese sentimiento, interpretado como incapacidad, garantizarnos la intelección de que lo que no logramos efectivamente en este momento nos está rehusado para siempre por una ley? Adviértase la indeterminación de las circunstancias que entran esencialmente en juego. De hecho erramos en este res-

pecto con bastante frecuencia, aunque, convencidos firmemente de la existencia de una situación objetiva *A*, nos propasamos con facilidad a afirmar que «es impensable que alguien juzgue *no-A*». En el mismo sentido podemos decir también: es impensable que alguien no admita el principio de contradicción, del cual estamos convencidos con la mayor firmeza; y asimismo: nadie consigue tener por verdaderas a la vez dos proposiciones contradictorias. Puede ser que en favor de esto hable un juicio de experiencia, que haya nacido de una múltiple comprobación en ejemplos y eventualmente sea muy vivo; pero no poseemos la evidencia de que suceda así universal y necesariamente.

Podemos describir así *la verdadera situación*. Tenemos la evidencia apodíctica, esto es, la intelección en el sentido riguroso de la palabra, de que no son verdaderas a la vez las *proposiciones* contradictorias, o de que no existen a la vez las situaciones objetivas opuestas. La ley de esta incompatibilidad es el auténtico principio de contradicción. La evidencia apodíctica se extiende luego a una utilización psicológica; tenemos también la intelección de que dos *juicios* de contenido contradictorio no pueden coexistir, de tal suerte que ambos aprehendan en el juicio lo que está dado realmente en intuiciones de fundamentación. En general tenemos la intelección de que los juicios de contenido contradictorio, no sólo los asertórica, sino también los apodícticamente evidentes, no pueden coexistir ni en una conciencia, ni repartidos en distintas conciencias. Con todo lo cual sólo se ha dicho que nadie puede *encontrar* coexistiendo de hecho en el círculo de su intuición y de su intelección situaciones objetivas que *sean* objetivamente incompatibles por contradictorias —lo que no excluye en modo alguno que sean *tenidas* por coexistentes. En cambio nos *falta* la evidencia apodíctica con respecto a los juicios contradictorios en general; sólo poseemos dentro de ciertas clases de casos, prácticamente conocidas y suficientemente definidas, para los fines prácticos, un saber empírico de que los actos de juicio contradictorios se excluyen efectivamente en estos casos.

§ 28. *La supuesta dualidad del principio de contradicción, según la cual éste debería considerarse a la vez como una ley natural del pensamiento y como una ley normal de su regulación lógica.*

En nuestro tiempo, interesado por la psicología, pocos lógicos han sabido mantenerse totalmente libres de falsas interpretaciones psicológicas de los principios lógicos; ni siquiera aquellos que han tomado partido contra la fundamentación psicológica de la lógica, o que rechazarían con vehemencia por otros motivos el reproche del psicologismo. Si se considera que lo que no es psicológico no es asequible a una explicación psicológica, y que por ende el intento mejor intencionado de arrojar luz, mediante investigaciones psicológicas, sobre la esencia de las «leyes del pensamiento» supone la interpretación psicológica de éstas, habrá que contar como contaminados

de psicologismo a todos los lógicos alemanes de la dirección iniciada por Sigwart, aunque se hayan abstenido de formular o caracterizar estas leyes como psicológicas y de un modo u otro las hayan opuesto a las demás leyes de la psicología. Si las desviaciones del pensamiento no se encuentran expresas en las fórmulas elegidas para las leyes, tanto más seguro es hallarlas en las explicaciones que las acompañan o en el nexo de la exposición desarrollada.

Singularmente notables nos parecen los ensayos hechos para dar al principio de contradicción una *doble posición,* por la cual constituiría *como ley natural* una potencia determinante de nuestro juzgar efectivo y *como ley normal* el fundamento de todas las reglas lógicas. Defiende de un modo singularmente persuasivo esta concepción F. A. Lange en sus *Logische Studien,* obra escrita con mucho talento y que por lo demás pretende contribuir, no al fomento de una lógica psicologista, en el sentido de Mill, sino «a la nueva fundamentación de la lógica formal». Pero cuando se examina de cerca esta nueva fundamentación, y se lee que las verdades de la lógica, como las de la matemática, se derivan de la intuición del espacio [9]; que las sencillas bases de estas ciencias, «puesto que garantizan la rigurosa rectitud de todo conocimiento», «son las bases de nuestra *organización* intelectual»; y que por tanto «la regularidad que admiramos en ellas *procede de nosotros mismos*..., del fondo inconsciente de nosotros mismos» [10], no se puede por menos de apellidar la posición de Lange psicologismo, sólo que de otro género, un psicologismo bajo el cual también entran el idealismo formal de Kant —en el sentido de la interpretación predominante del mismo— y las demás especies de la teoría de las facultades del conocimiento o de las «fuentes del conocimiento» innatas [11].

Las consideraciones de Lange pertinentes a este respecto dicen así: «El principio de contradicción es el punto en que se tocan las *leyes naturales* del pensamiento con las *leyes normales.* Las condiciones psicológicas de la formación de nuestras representaciones, cuya inalterable actividad produce en eterna y desbordante abundancia tanto la verdad como el error, cuando se trata del pensamiento natural no dirigido por ninguna regla, se encuentran completadas, limitadas y dirigidas en su acción hacia un fin determinado, por el hecho de que no podemos unir cosas opuestas en nuestro pensamiento, tan pronto como se confrontan, por decirlo así. El espíritu

[9] F. A. Lange, *Logische Studien, ein Beitrag zur Neubegründung der formalen Logik und Erkenntnistheorie,* 1877, p. 130.

[10] *Op. cit.,* p. 148.

[11] Sabido es que la teoría del conocimiento de Kant tiene partes que tienden a superar y superan de hecho este psicologismo de las facultades del alma, como fuentes del conocimiento. Para nosotros es bastante que tenga otras partes muy relevantes que llegan al psicologismo, lo que no excluye naturalmente una viva polémica contra otras formas de fundamentación psicologista del conocimiento. Por lo demás, no solo Lange pertenece a la esfera de la teoría del conocimiento psicologista, sino también una buena parte de los filósofos neokantianos, aunque ellos no quieran. La psicología trascendental es *también* psicología.

humano acoge en su seno las mayores contradicciones, mientras puede albergar los términos opuestos en distintos círculos de ideas y mantenerlos separados; pero cuando una misma afirmación se refiere a la vez que su contraria al mismo objeto, desaparece esta capacidad de unión, surge una completa inseguridad o una de las dos afirmaciones se ve forzada a ceder ante la otra. Psicológicamente, este exterminio de las contradictorias puede ser pasajero, puesto que es pasajera la confrontación inmediata de las mismas. Lo que está hondamente arraigado en distintos terrenos del pensamiento no puede ser destruido tan sencillamente, mostrando mediante meras consecuencias que es contradictorio. En el punto en que se confrontan inmediatamente las consecuencias de una y otra proposición, no falla el efecto; pero no siempre repercute éste a través de toda la serie de las consecuencias, hasta llegar a la sede de las contradicciones primitivas. Las dudas sobre la validez de la serie de los raciocinios y sobre la identidad del objeto de las inferencias protegen frecuentemente el error; pero aun cuando éste sea destruido por el momento, surge nuevamente del círculo habitual de las combinaciones de representaciones, y se afirma si no se le hace desaparecer finalmente con repetidos golpes.

Pese a esta pertinacia del error, la ley psicológica de la incompatibilidad de las contradicciones inmediatas en el pensamiento no puede por menos de ejercer con el tiempo una gran influencia. Es la afilada segur con que son exterminadas paulatinamente, en el curso de la experiencia, las combinaciones de representaciones insostenibles, mientras perviven las otras más consistentes. Es el principio exterminador en el progreso natural del pensamiento humano, el cual consiste, de un modo comparable al progreso de los organismos, en engendrar combinaciones siempre nuevas de representaciones, la gran masa de las cuales es exterminada de nuevo mientras las mejores sobreviven y siguen actuando.

Esta ley *psicológica* de la contradicción... es un producto inmediato de nuestra organización y actúa antes de toda experiencia, como condición de toda experiencia. Su influencia es objetiva y no necesita llegar a la conciencia para actuar.

Mas si queremos considerar esta ley como base de la lógica y reconocerla como *ley normal* de todo pensar —del mismo modo que, como *ley natural,* actúa independientemente de que la reconozcamos o no como tal ley—, necesitamos para convencernos (en esto como en todos los demás axiomas) de la «intuición típica» [12].

«¿Qué es aquí lo esencial para la lógica, si dejamos a un lado todas las adiciones psicológicas? Sólo el hecho del continuo exterminio de lo contradictorio. En el terreno de la concepción esquemática, es un mero pleonasmo decir que no *puede* existir la contradicción, como si tras el fundamento de toda necesidad se ocultase todavía otra necesidad. El hecho es que la contradicción *no existe;* que todo juicio que rebasa el límite del

[12] *Op. cit.*, pp. 27 y s.

concepto es exterminado en seguida por un juicio opuesto y mejor fundado. Este efectivo exterminio es para la lógica el último fundamento de todas las reglas. Desde el punto de vista psicológico puede llamársele también necesario, considerándolo como un caso particular de una ley más general de la naturaleza; pero nada puede hacer en este punto la lógica, que toma de aquí su origen, con su ley básica de la contradicción» [13].

Estas doctrinas de F. A. Lange han ejercido visibles influencias, en particular sobre Kroman [14] y Heymans [15]. Debemos a este último un ensayo sistemático que desarrolla la teoría del conocimiento sobre una base psicológica con la mayor consecuencia posible. Como experimento mental aproximadamente puro, sea bien venido este ensayo; pronto encontraremos ocasión de tomarlo en cuenta. Ideas semejantes encontramos expuestas por Liebmann; y para sorpresa nuestra, en medio de consideraciones que atribuyen a la necesidad lógica, con completa exactitud, una validez absoluta para todo ser pensante y racional, lo mismo si «el resto de su constitución concuerda con la nuestra que si no concuerda» [16].

Lo que hemos de objetar a estas teorías es claro, después de lo dicho anteriormente. No negamos los hechos psicológicos tan vivamente expuestos en la obra de Lange; pero echamos de menos todo cuanto podría justificar el hablar aquí de una *ley natural*. Si se comparan con los hechos las distintas fórmulas incidentales de la supuesta ley, resultan éstas una expresión muy imperfecta de aquéllos. Si Lange hubiese hecho el ensayo de describir y definir con exactitud nuestras experiencias familiares, hubiese visto que no pueden considerarse en modo alguno como casos particulares de una ley, en el sentido exacto de que se trata cuando se habla de principios lógicos. Lo que se nos ofrece como «ley natural de la contradicción» se reduce de hecho a una grosera universalidad empírica, sometida como tal a una esfera de imprecisión que no puede fijarse de modo exacto. Además, sólo se refiere a los individuos psíquicos *normales*; pues la experiencia cotidiana del individuo normal, que es la que viene a cuento, no puede decir nada sobre la conducta de los individuos psíquicamente anormales. En suma, echamos de menos la rigurosa actitud científica, que es absolutamente debida siempre que se utilizan con fines científicos juicios de la experiencia precientífica. Rechazamos del modo más resuelto la confusión de esa vaga universalidad empírica con la ley absolutamente exacta y puramente conceptual, que tiene su único puesto en la lógica; consideramos como un contrasentido el identificar la una con la otra, o derivar la una de la otra, o amalgamar ambas en la supuesta doble ley de la contradicción. Unicamente por no atender al sentido escueto de la ley lógica ha podido

[13] *Op. cit.*, p. 49.

[14] K. Kroman, *Unsere Naturerkenntnis*. Traducción de Fischer-Benzon. Copenhague, 1883.

[15] G. Heymans, *Die Gesetze und Elemente des wissenschaftlichen Denkens*, 2 tomos, Leipzig, 1890-1894.

[16] O. Liebmann, *Gedanken und Tatsachen*, I (1882), pp. 25-27.

olvidarse que ésta no tiene la menor relación directa ni indirecta con la efectiva anulación de lo contradictorio en el pensamiento. Esta efectiva anulación sólo concierne, evidentemente, a los juicios vividos por un mismo individuo en un mismo momento y acto; no concierne a la afirmación y la negación repartidas entre distintos individuos o entre distintos tiempos y actos. Semejantes distinciones son esenciales para los hechos de que aquí se trata; la ley lógica, en cambio, no es afectada por ellas. Esta ley no habla de la lucha entre los juicios contradictorios, actos temporales, reales, de naturaleza determinada, sino de la incompatibilidad que existe por ley entre esas unidades intemporales, ideales, que llamamos proposiciones contradictorias. La verdad que dice que una pareja de tales proposiciones no son ambas verdaderas, no contiene ni siquiera la sombra de una afirmación empírica sobre ninguna conciencia y sus actos de juicio. Creo yo que basta haber aclarado esto seriamente una vez para ver con evidencia la inexactitud de la concepción criticada.

§ 29. *Continuación. La teoría de Sigwart*

Partidarios de la teoría del doble carácter de los principios lógicos fueron ya antes de Lange eminentes pensadores. Atendiendo a una observación incidental, lo fue el mismo Bergmann, que por lo demás revela poca inclinación a hacer concesiones al psicologismo [17]. Pero sobre todo Sigwart, cuya extensa influencia sobre la lógica moderna justifica el examen detallado de sus manifestaciones en este punto.

«El principio de contradicción —dice este distinguido lógico— se ofrece como ley normal con el mismo sentido que como ley natural y expresa simplemente la significación de la negación. Pero mientras, como ley natural, sólo dice que es imposible decir con conciencia en el mismo momento que *A* es *b* y que *A* no es *b*, como ley normal se aplica al círculo total de los conceptos constantes sobre los cuales se extiende la unidad de la conciencia en general. En este supuesto funda el *principium contradictionis*, como se le llama habitualmente; el cual no constituye un principio paralelo al de identidad (en el sentido de la fórmula *A es A)*, sino que supone cumplido éste, es decir, la absoluta constancia de los conceptos» [18].

Igualmente se lee en un pasaje paralelo sobre el principio de identidad (interpretado como principio de la congruencia): «La diferencia entre el principio de identidad, considerado como ley natural y como ley normal, no reside en su propia naturaleza, sino en los supuestos a que se aplica. En el primer caso se aplica a lo presente en un momento dado a la conciencia; en el segundo, al estado de una presencia universal e inmutable del contenido total y ordenado de las representaciones, para *una* conciencia, estado ideal que empíricamente no puede realizarse nunca por completo» [19].

[17] Bergmann, *Reine Logik*, p. 20 (conclusión del § 2).
[18] Sigwart, *Logik*, I p. 385 (§ 45, 5).
[19] *Op. cit.*, p. 383 (§ 45, 2).

Ahora pasemos a nuestras objeciones. ¿Cómo puede tener el carácter de una ley natural un principio que (como principio de contradicción) «determina la significación de la negación»? Naturalmente, Sigwart no quiere decir que el principio indique el sentido de la palabra negación, al modo de una definición nominal. Sigwart sólo puede querer decir que el principio se funda en el sentido de la negación, que expone lo que implica la significación del concepto de negación; con otras palabras, que negar el principio sería despojar de toda significación a la palabra negación. Pero esto no puede constituir nunca el contenido mental de una ley natural, y menos de aquella que Sigwart formula a continuación con estas palabras: es imposible decir con conciencia en un mismo momento que *A* es *b* y que *A* no es *b*. Los principios que se fundan en conceptos (y que no se limitan a trasponer a los hechos lo que se funda en los conceptos) no pueden decir nada sobre lo que podemos o no podemos hacer con conciencia en un mismo momento. Como Sigwart enseña en otros pasajes, son supratemporales; no pueden tener, pues, por contenido esencial, nada que concierna a lo temporal, o sea, a hechos. Todo lo que sea introducir hechos en principios de esta naturaleza destruye inevitablemente su sentido propio. Según esto, es claro que aquella ley natural, que habla de lo temporal, y la ley normal (el auténtico principio de contradicción), que habla de lo intemporal, son completamente heterogéneas, y que por ende no puede tratarse de *una ley* que se presente *con el mismo sentido en distintas funciones o esferas de aplicación*. Por lo demás, si la opinión contraria fuese justa, debería ser posible enunciar una fórmula que abrazase igualmente aquella ley sobre hechos y esta ley sobre objetos ideales. Quien defiende la existencia de una sola ley debe disponer de una fórmula precisa y única. Pero es vano, como se comprende, preguntar por esta fórmula única.

Por otra parte tengo la siguiente duda: ¿Debe la ley normal suponer cumplida la absoluta constancia de los conceptos? Entonces la ley sólo sería *válida* en el *supuesto* de que las expresiones se usasen en todo momento con idéntica significación; y donde este supuesto no se realizase, perdería su validez. Esta no puede ser la convicción seria del distinguido lógico. Naturalmente, la aplicación *empírica* de la ley supone que los conceptos, o las proposiciones que funcionan como significaciones de nuestras expresiones, sean realmente los mismos, así como la extensión ideal de la ley abarca todos los pares posibles de proposiciones de cualidad opuesta, pero de materia *idéntica*. Mas, naturalmente, esto no es un supuesto de la *validez*, como si ésta fuese hipotética, sino el supuesto de la posible *aplicación* a los casos particulares dados. Así como el supuesto para la aplicación de una ley aritmética es que en el caso dado nos encontremos con números, y con números del mismo carácter que el que la ley indica expresamente, así también es supuesto de la ley lógica que nos encontremos con proposiciones, y, según pide expresamente, con proposiciones de idéntica materia.

Tampoco encuentro muy útil la referencia a la conciencia en general,

descrita por Sigwart [20]. En una conciencia semejante estarían usados todos los conceptos (con más exactitud, todas las expresiones) con una significación absolutamente idéntica; no habría significaciones fluctuantes, equívocos ni *quaterniones*. Pero las leyes lógicas no tienen en sí ninguna relación esencial con este ideal, que nos formamos más bien inspirándonos en ellas. El continuo recurrir a la conciencia ideal suscita el desagradable sentimiento de que las leyes lógicas sólo son en rigor válidas para casos ideales ficticios y no para los casos empíricos reales. Hemos dilucidado hace un momento en qué sentido las proposiciones lógicas puras «suponen» conceptos idénticos. Cuando fluctúan las representaciones conceptuales, esto es, cuando cambia el contenido conceptual de la representación, al repetirse la misma expresión, ya no tenemos en sentido lógico el mismo concepto, sino un segundo concepto; y del mismo modo tenemos un concepto nuevo a cada nuevo cambio. Pero cada uno de ellos por sí es una unidad supraempírica y cae bajo las verdades lógicas, relativas a su forma peculiar. Así como el flujo de los colores empíricos y la imperfección de la identificación cualitativa no afecta a las diferencias de los colores, como *especies* cualitativas; así como la especie una es un objeto ideal idéntico frente a la multitud de los posibles casos individuales (que no son colores, sino casos de un color); así sucede también con las significaciones idénticas o los conceptos idénticos, en relación con las representaciones conceptuales, cuyos «contenidos» son. La facultad de aprehender ideativamente lo general en lo individual, de aprehender intuitivamente el concepto en la representación empírica y de asegurarnos de la identidad de la intención conceptual en las repetidas representaciones, es el supuesto de la posibilidad del conocimiento. Y así como aprehendemos intuitivamente una unidad conceptual en el acto de la ideación —como la especie una, cuya unidad frente a la multitud de los casos individuales reales, o representados como reales, podemos defender *con intelección*—, del mismo modo podemos obtener la evidencia de las leyes lógicas que se refieren a las distintas formas de estos conceptos. Los «conceptos», en este sentido de unidades ideales, abrazan también las proposiciones de que habla el *principium contradictionis,* y en general las significaciones de los símbolos que se utilizan en las fórmulas que expresan los principios lógicos. Dondequiera que realizamos actos de representación conceptual tenemos también conceptos; las representaciones tienen sus «contenidos», sus significaciones ideales, de que podemos apoderarnos abstractivamente, en la abstracción ideatoria; y con esto se nos da también la posibilidad general de la *aplicación* de las leyes lógicas. Pero la *validez* de estas leyes es absolutamente ilimitada; no depende de que nosotros ni otros podamos realizar, efectivamente, representaciones conceptuales y sostenerlas o repetirlas con la conciencia de una intención idéntica.

[20] Cf. también *op. cit.*, p. 419 (§ 48, 4).

CAPITULO 6

La silogística según interpretación psicologista

FORMULAS SILOGISTICAS Y FORMULAS QUIMICAS

§ 30. *Intentos de interpretación psicologista de los principios silogísticos*

En las consideraciones del último capítulo hemos tomado por base con preferencia el principio de contradicción; porque la tendencia a la interpretación psicologista es justamente muy grande tratándose de este principio, como de todos los principios en general. Las razones que impulsan a esta interpretación tienen, en efecto, una gran apariencia de patentes y convincentes. Por otra parte, raramente se llega a aplicar en especial la doctrina empirista a las *leyes silogísticas;* porque son reductibles a los principios, se cree innecesario todo nuevo esfuerzo referente a ellas. Puesto que los axiomas son leyes psicológicas y puesto que las leyes silogísticas son puras consecuencias deductivas de los axiomas, también las leyes silogísticas serán —se dice— necesariamente psicológicas. Debiera caerse en la cuenta de que todo paralogismo suministra necesariamente una instancia decisiva contra esta creencia, y que por ende más bien cabría sacar de esta deducción un argumento contra la posibilidad de toda interpretación psicológica de los axiomas. Debiera pensarse, además, que el cuidado necesario para fijar conceptual y verbalmente el supuesto contenido psicológico de los axiomas, convencería necesariamente a los empiristas de que con su interpretación no logran aportar nada a la demostración de las fórmulas silogísticas, y de que dondequiera tiene lugar esta demostración los puntos de partida, como los puntos de llegada, tienen siempre el carácter de leyes, *toto coelo* distintas de las que se llaman leyes en psicología. Pero hasta las más claras objeciones fracasan contra la convicción de la teoría psicologista. G. Heymans, que ha desarrollado por extenso recientemente esta teoría, no ve la menor dificultad en la existencia de los paralogismos, hasta el punto de que llega a

considerar como una confirmación de la concepción psicologista la posibilidad de delatar un paralogismo; pues esta delación no consiste en enmendar al que no piensa con arreglo al principio de contradicción, sino en mostrar la contradicción cometida inadvertidamente en el paralogismo. Cabría preguntar aquí si las contradicciones inadvertidas no son también contradicciones, y si el principio lógico sólo enuncia la imposibilidad de las contradicciones advertidas, admitiendo que, tratándose de las inadvertidas, ambas contradictorias sean verdaderas. Basta recordar la diferencia entre la incompatibilidad psicológica y la lógica, para ver claramente una vez más que nos movemos en la turbia esfera de los equívocos ya expuestos.

De poco serviría argüir que se habla de modo impropio cuando se habla de las contradicciones «inadvertidas» contenidas por el paralogismo; y que sólo en el curso de la refutación surge la contradicción como algo nuevo, como una consecuencia del raciocinio erróneo; y que esta consecuencia trae consigo la nueva consecuencia (todo psicológicamente entendido) de que nos veamos obligados a rechazar como erróneo este raciocinio. Unos procesos de pensamiento tienen este resultado, otros tienen otro. No hay ninguna ley psicológica que vincule la refutación al paralogismo. Son incontables los casos en que el paralogismo se comete sin ser seguido de ella y se afirma en nuestra convicción. ¿Cómo, pues, un proceso que sólo se enlaza al paralogismo en ciertas circunstancias psíquicas, adquiere derecho a endosarle una contradicción y a negarle no sólo la «validez» en estas circunstancias, sino la validez objetiva, absoluta? Exactamente lo mismo sucede, como es natural, con las formas silogísticas «correctas» tocante a su justificación por medio de los axiomas lógicos. ¿Cómo el proceso mental de fundamentación, que sólo tiene lugar en ciertas circunstancias psíquicas, pretende caracterizar la respectiva forma silogística como *absolutamente* válida? La teoría psicologista no tiene respuesta admisible a semejantes preguntas. Aquí, como en todo, le es imposible explicar la validez objetiva que pretenden tener las verdades lógicas y por ende su función como normas absolutas del recto y del falso juzgar. Con gran frecuencia se ha hecho esta objeción; con gran frecuencia se ha señalado que la identificación de las leyes lógicas con las leyes psicológicas borraría toda diferencia entre el pensamiento justo y el pensamiento erróneo; pues las formas erróneas del juicio no son menos el resultado de las leyes psicológicas que las justas. ¿O deberíamos designar los resultados de ciertas leyes como justos, los de otras como erróneos, fundándonos en una convención arbitraria? ¿Qué responde el empirista a estas objeciones? «El pensamiento, que se dirige hacia la verdad, tiende ciertamente a engendrar combinaciones de ideas no contradictorias; pero el *valor* de estas combinaciones radica justamente en la circunstancia de que de hecho sólo puede afirmarse lo que no es contradictorio, o sea, de que el principio de contradicción es una ley natural del pensamiento.» [1] Singular tendencia, se dirá, ésta que se atribuye aquí al

[1] Heymans, *op. cit.,* I, p. 70. Igualmente decía también F. A. Lange (cf. el último párrafo de la larga cita de los *Log. Studien, supra,* p. 98 y s.) que el *efectivo* exter-

pensamiento; la tendencia a las combinaciones de ideas no contradictorias, siendo así que no hay ni puede haber más que combinaciones no contradictorias, al menos si existe realmente la «ley natural» de que se habla. O es argumento mejor el decir: «No tenemos más que un fundamento para juzgar 'incorrecta' la unión de dos juicios contradictorios; y es éste: que sentimos instintiva e inmediatamente la imposibilidad de afirmar a un mismo tiempo ambos juicios. Trátese de probar, prescindiendo de estos hechos, que sólo *es lícito* afirmar lo que no es contradictorio; para poder llevar a cabo la prueba, será necesario siempre suponer lo que se va a aprobar.» *(Op cit.,* p. 69.) Es visible aquí la influencia de los equívocos analizados anteriormente. Se identifica la evidencia de la ley lógica, que dice que las proposiciones contradictorias no son verdaderas a la vez, con la «sensación» instintiva y presuntamente inmediata de la incapacidad psicológica para llevar a cabo simultáneamente actos de juicio contradictorios. Se confunden en una sola cosa la evidencia y la convicción ciega, la universalidad exacta y la empírica, la incompatibilidad lógica de las situaciones objetivas y la incompatibilidad psicológica de los actos de fe, en suma: el no poder ser verdadero a la vez y el no poder creer a la vez.

§ 31. *Fórmulas silogísticas y fórmulas químicas*

Heymans intenta hacer plausible la teoría de que las fórmulas silogísticas expresan «leyes empíricas del pensamiento», comparándolas con las fórmulas químicas. «Exactamente lo mismo que la fórmula química $2H_2 + O_2 = 2H_2O$ expresa sólo el hecho general de que dos volúmenes de hidrógeno con un volumen de oxígeno se combinan en dos volúmenes de agua, en circunstancias apropiadas, exactamente lo mismo, la fórmula lógica

$$MaX + MaY = YiX + XiY$$

expresa sólo que dos juicios afirmativos universales con el sujeto común engendran en la conciencia, en apropiadas circunstancias, dos nuevos juicios particulares afirmativos, en los cuales aparecen los predicados de los juicios primitivos como sujeto y como predicado. ¿Por qué en este caso tiene lugar una producción de juicios nuevos y no lo tiene tratándose, por ejemplo, de la combinación $MeX + MeY$? Lo ignoramos por completo a la sazón. Pero es fácil convencerse de la inconmovible necesidad que domina estas combinaciones y que, concedidas las premisas, nos fuerza a tener también por verdadera la conclusión; basta repetir los experimentos.» [2] Estos *experimentos* deben hacerse, naturalmente, «excluyendo todos los influjos pertur-

minio de lo contradictorio en nuestros juicios es el único fundamento de las reglas lógicas.

[2] Heymans, l. c., p. 62.

badores» y consisten en «representarse con la mayor claridad posible las premisas correspondientes, dejar obrar el mecanismo del pensamiento y esperar la producción o la no producción de un nuevo juicio». «Y si se produce realmente un nuevo juicio, debe mirarse atentamente si acaso no han pasado por la conciencia, además del punto inicial y el punto terminal, otros estadios intermedios, para anotarlos con la mayor exactitud e integridad posibles.» [3]

Lo que nos sorprende en esta interpretación es la afirmación de que no se producen juicios nuevos en el caso de las combinaciones excluidas por los lógicos. Ante un paralogismo cualquiera, por ejemplo, de esta forma

$$XeM + MeY = XeY,$$

será menester decir que en general dos juicios de las formas XeM y MeY dan por resultado en la conciencia un nuevo juicio, «en apropiadas circunstancias». La analogía con las fórmulas químicas es exactamente tan justa o tan errónea en este caso como en los demás. Naturalmente, no es admisible la réplica de que las «circunstancias» no son iguales en uno y otro caso. Psicológicamente son todas del mismo interés y las leyes empíricas correspondientes tienen el mismo valor. ¿Por qué hacemos, pues, esta fundamental distinción entre las dos clases de fórmulas? Si se nos hiciese a *nosotros* esta pregunta, responderíamos naturalmente: porque hemos llegado a la *intelección* de que *lo que expresan las unas* son verdades y lo que expresan las otras falsedades. Pero el empirista no puede dar esta respuesta. En el supuesto de las interpretaciones admitidas por él, las leyes empíricas correspondientes a los paralogismos son tan válidas como las correspondientes a los demás raciocinios.

El empirista apela a la «inconmovible *necesidad*» que «dadas las premisas, nos *fuerza* a tener por verdadera la conclusión». Pero todos los raciocinios, tanto los que están justificados lógicamente como los que no lo están, se desarrollan con necesidad psicológica, y también la violencia sentida (en rigor sólo en ciertas circunstancias) es siempre la misma. Quien se aferra al paralogismo cometido, a pesar de todas las objeciones críticas, siente la «inconmovible necesidad», la fuerza del no poder ser de otra manera; y la siente exactamente como aquel que raciocina rectamente y es fiel al raciocinio, cuya rectitud conoce. Como no lo es el juzgar, tampoco es el raciocinar cosa del libre arbitrio. La inconmovilidad sentida es tan mezquino testimonio de una inconmovilidad real, que puede ceder ante nuevos motivos, e incluso en el caso de los raciocinios justos y conocidos como justos. No es lícito confundirla, por tanto, con la auténtica necesidad lógica, que es peculiar a todo raciocinio justo, y que no significa ni puede significar nada más que la validez del raciocinio con arreglo a una ley ideal, validez que puede ser conocida con intelección, aunque no lo sea realmente

[3] L. c., p. 57.

por todo el que juzga. Que la validez es conforme a una ley, sólo resalta cuando se descubre intelectivamente la ley del raciocinio. Cuando esto sucede, el carácter intelectivo del raciocinio realizado *hic et nunc* aparece como la intelección de la *validez necesaria* del caso particular, esto es, de la validez del mismo como fundada en la ley.

El empirista cree que «ignoramos por completo a la sazón» por qué las combinaciones de premisas rechazadas en la lógica «no dan ningún resultado». ¿Espera, pues, mejores enseñanzas de un futuro progreso del conocimiento? Debiera pensar que *en esto* sabemos todo cuanto se puede saber, puesto que tenemos la *intelección* de que cualquier forma de conclusiones posibles (esto es, comprendidas en el marco de las combinaciones silogísticas) unida a las combinaciones de premisas en cuestión daría una falsa ley silogística. Debiera pensar que en estos casos es absolutamente imposible un aumento de saber, incluso para un intelecto infinitamente perfecto.

A estas objeciones y otras análogas podría añadirse una más, de distinta índole, la cual, aunque no parece menos fuerte, sí empero parece menos importante para nuestros fines. Es indudable que la analogía con las fórmulas químicas no llega muy lejos; quiero decir no tan lejos que encontremos motivo para colocar patéticamente junto a las leyes lógicas las leyes psicológicas confundidas con ellas. En el caso de la química conocemos las «circunstancias» en las cuales se producen las síntesis expresadas por las fórmulas; estas circunstancias pueden determinarse exactamente en medida considerable, y por eso contamos las fórmulas químicas entre las inducciones más valiosas de la ciencia natural. En el caso de la psicología, por el contrario, el conocimiento de las circunstancias, asequible para nosotros, significa tan poco, que lo más que podemos llegar a decir es que los hombres raciocinan frecuentemente conforme a las leyes lógicas, siendo ciertas circunstancias no determinables exactamente —como cierta «concentración de la atención», cierta «frescura intelectual», cierta «preparación», etc.—, condiciones favorables para que se produzca un acto de raciocinio lógico. Las circunstancias o las condiciones en sentido estricto, en que surge con necesidad causal el acto de juicio concluyente, nos son totalmente desconocidas. Dada esta situación, es bien comprensible por qué no se le ha ocurrido hasta ahora a ningún psicólogo exponer detalladamente en la psicología, y honrar con el título de «leyes del pensamiento», las leyes empíricas que corresponden a las múltiples fórmulas silogísticas y están caracterizadas por esas vagas circunstancias.

Después de todo lo dicho, bien podemos contar entre los ensayos *desesperados*, en el sentido kantiano, este ensayo hecho por Heymans «de una teoría del conocimiento que podría llamarse también química de los juicios» [4] y que «no es más que una psicología del pensamiento» [5], ensayo por lo demás interesante y atractivo en muchos detalles no referidos aquí. En

[4] Heymans, l. c., p. 10.
[5] L. c., p. 30.

todo caso no podemos vacilar cuando se trate de rechazar las interpretaciones psicologistas. Las fórmulas silogísticas no tienen el contenido empírico que se les supone; su verdadera significación resalta con la mayor claridad si las expresamos en forma de *incompatibilidades ideales* equivalentes. Por ejemplo, es absolutamente cierto que dos *proposiciones* de la forma «todos los *M* son *X*» y «ningún *P* es *M*» no son *verdaderas,* sin que sea *verdadera* también una *proposición* de la forma «algunos *X* no son *P*». Y así en todos los casos. En ninguno se habla para nada de una conciencia, ni de los actos de juicio, ni de las circunstancias del juzgar, etc. Si se tiene presente el verdadero contenido de las leyes silogísticas, desaparece la errónea ilusión según la cual la producción experimental del juicio intelectivo en que reconocemos la ley silogística pudiera significar o aportar una demostración experimental de la ley misma.

CAPITULO 7

El psicologismo como relativismo escéptico

§ 32. *Las condiciones ideales de la posibilidad de una teoría en general. El concepto riguroso del escepticismo*

La objeción más grave que se puede hacer a una teoría, y sobre todo a una teoría de la lógica, consiste en decirle que *choca contra las condiciones evidentes de la posibilidad de una teoría en general*. Sentar una teoría y conculcar en su contenido, sea expresa o implícitamente, los principios en que se fundan el sentido y la pretensión de legitimidad de toda teoría, no es meramente falso, sino absurdo radicalmente.

En un doble sentido puede hablarse de las «condiciones evidentes de la posibilidad» de toda teoría. Primero, en sentido *subjetivo*. Se trata entonces de las condiciones *a priori*, de las cuales depende la posibilidad del *conocimiento* inmediato y mediato [1], y por ende la posibilidad de la *justificación* racional de toda teoría. La teoría, como fundamentación del conocimiento, es ella misma un conocimiento, cuya posibilidad depende de ciertas condiciones, que radican en el concepto puro de conocimiento y la relación de éste con el sujeto cognoscente. Por ejemplo, el concepto de conocimiento, en sentido estricto, implica ser el conocimiento un juicio que no sólo tiene la pretensión de alcanzar la verdad, sino que está cierto de lo justificado de esta pretensión y posee realmente esta justificación. Pero si el que juzga no estuviese nunca en situación de vivir en su interior el carácter distintivo que constituye la justificación del juicio, y aprehender este carácter como tal; si le faltase en todos sus juicios la evidencia, que los distingue de los prejuicios ciegos y que le da la luminosa certeza, no sólo de tener algo por verdadero, sino de poseer la verdad misma, no se podría hablar en él de

[1] Ruego se observe que el término de conocimiento *no* se entiende en esta obra limitado a lo real, como se hace con mucha frecuencia.

un establecimiento ni de una fundamentación racionales del conocimiento, no se podría hablar de teoría alguna ni de ciencia. Una teoría choca, pues, contra las condiciones subjetivas de su posibilidad como teoría, cuando, conforme a este ejemplo, niega toda preeminencia del juicio evidente sobre el juicio ciego, pues anula con ello lo que la distinguiría a ella misma de una afirmación arbitraria e injustificada.

Así, pues, por condiciones subjetivas de la posibilidad no entendemos las condiciones reales que radican en el sujeto individual del juicio o en la variable especie de los seres capaces de juzgar (por ejemplo, en la especie humana), sino las condiciones ideales que radican en la forma de la subjetividad en general y en la relación de ésta con el conocimiento. Para distinguir unas de otras, llamaremos a estas últimas las condiciones *noéticas*.

En sentido *objetivo* cuando hablamos de las condiciones de la posibilidad de toda teoría, no nos referimos a la teoría como unidad subjetiva de *conocimientos,* sino a la teoría como unidad objetiva de *verdades* o de *proposiciones* enlazadas por relaciones de fundamento a consecuencia. Las condiciones son en este caso todas las *leyes que radican puramente en el concepto de teoría;* o dicho de un modo más especial, las leyes que radican puramente en el concepto de verdad, de proposición, de objeto, de cualidad, de relación y otros semejantes; en suma, en los conceptos que *constituyen esencialmente el concepto de unidad teorética.* La negación de estas leyes es equivalente a la afirmación de que todos esos términos —teoría, verdad, objeto, cualidad, etc.— carecen de un *sentido consistente.* Una teoría se anula a sí misma, en este sentido lógico-objetivo, cuando choca en su contenido contra las leyes sin las cuales ninguna teoría tendría un sentido «racional» (consistente).

Los yerros lógicos de una teoría pueden residir en sus *supuestos,* en las *formas de ilación teorética,* y finalmente en la misma *tesis sentada.* La infracción más patente de las condiciones lógicas tiene lugar evidentemente cuando el *sentido* de la tesis teorética implica la negación de esas leyes, de las cuales depende la posibilidad racional de toda tesis y de toda fundamentación de una tesis. Y lo mismo es válido de las condiciones noéticas y de las teorías que chocan contra ellas. Distinguimos, pues (naturalmente no con el designio de hacer una clasificación), teorías falsas, absurdas, lógica y noéticamente absurdas, y finalmente *teorías escépticas;* y comprendemos bajo este último título todas las teorías cuyas tesis afirman expresamente, o implican analíticamente, que las condiciones lógicas o noéticas de la posibilidad de una teoría, en general, son falsas.

Esto nos proporciona un concepto riguroso del término *escepticismo* y a la vez una clara división de éste en *escepticismo lógico y noético.* Responden a este concepto, por ejemplo, las formas antiguas del escepticismo, que sostienen tesis como las de que no hay ninguna verdad, ningún conocimiento, ninguna fundamentación del conocimiento, y otras semejantes. También el empirismo, el moderado no menos que el extremo, es según

nuestras consideraciones anteriores [2] un ejemplo que responde a este concepto riguroso. Ahora bien, el concepto de la teoría escéptica es por sí un *contrasentido;* como resulta claro de su mera definición.

§ 33. *El escepticismo en sentido metafísico*

Habitualmente se usa el término de escepticismo con cierta vaguedad. Si prescindimos de su sentido popular, se llama escépticas a todas las teorías filosóficas que pretenden, por razones de principio, limitar considerablemente el conocimiento humano; sobre todo si dan por resultado excluir del dominio del conocimiento posible grandes esferas del ser real, o ciencias tenidas por particularmente valiosas, como por ejemplo la metafísica, la ciencia de la naturaleza o la ética, en cuanto disciplinas racionales.

Entre estas formas ilegítimas del escepticismo, una suele confundirse principalmente con el escepticismo propiamente epistemológico, que hemos definido. Es aquella que limita el conocimiento a la realidad psíquica y niega la existencia o la cognoscibilidad de las «cosas en sí». Pero estas teorías son evidentemente *metafísicas;* no tienen ninguna relación con el auténtico escepticismo; su tesis está libre de todo *contrasentido* lógico y noético; su validez es sólo cuestión de argumentos y de pruebas. Las confusiones y los giros genuinamente escépticos sólo han brotado bajo la influencia paralogística de algunos equívocos difíciles de evitar o de convicciones fundamentalmente escépticas, de distinto origen. Cuando, por ejemplo, un escéptico metafísico formula su convicción en esta forma: «no hay un conocimiento *objetivo*» (es decir, un conocimiento de las cosas en sí), o en esta otra: «todo conocimiento es *subjetivo*» (es decir, todo conocimiento de hechos es un mero conocimiento de los hechos de conciencia), es grande el peligro de ceder a la ambigüedad de las expresiones: subjetivo y objetivo, y de reemplazar el primitivo sentido, que es congruente con la posición tomada, por un sentido escéptico noético. La proposición: «todo conocimiento es subjetivo» se convierte en esta afirmación totalmente nueva: «todo conocimiento, como fenómeno de conciencia, está sometido a las leyes de la conciencia humana; lo que llamamos formas y leyes del conocimiento no son más que *funciones de la conciencia* o leyes de estas funciones, leyes psicológicas». Y así como el escepticismo metafísico fomenta de este modo ilegítimo el epistemológico, también en dirección inversa parece suministrar este último (allí donde es admitido como evidente de suyo) un poderoso argumento a favor del primero. Se razona así, por ejemplo: «Las leyes lógicas, como leyes de nuestras funciones cognoscitivas, carecen de *significación real;* en todo caso no podemos saber nunca si armonizan con las posibles cosas en sí; la hipótesis de un sistema de preformación, es completamente gratuita. Ahora bien, si la comparación de un conocimiento con su objeto —para

[2] Cf. capítulo 5, apéndice a los §§ 25 y 26.

comprobar la *adequatio rei et intellectus*— queda ya excluida de antemano por el concepto de cosa en sí, mucho más lo estará la comparación de las leyes subjetivas de las funciones de nuestra conciencia con el ser objetivo de las cosas y sus leyes. Luego, si hay cosas en sí, no podemos saber absolutamente nada de ellas.»

Pero las cuestiones metafísicas no nos competen. Sólo las hemos mencionado, para evitar desde un principio la confusión entre el escepticismo metafísico y el lógico-noético.

§ 34. *El concepto de relativismo y sus formas particulares*

Los fines de una crítica del psicologismo exigen que dilucidemos el concepto de *subjetivismo* o *relativismo,* que aparece también en las teorías metafísicas mencionadas. Un concepto primario queda definido por la fórmula de Protágoras: «el hombre es la medida de todas las cosas», si la interpretamos en el sentido de que el hombre como individuo es la medida de toda verdad. Es verdadero para cada uno lo que *le* parece verdadero; para el uno esto, para el otro lo contrario, caso de que se lo parezca asimismo. Por ende podemos emplear también esta otra fórmula: toda verdad y todo conocimiento son relatitvos; es decir, relativos al *sujeto* que juzga en cada caso. Si, por el contrario, tomamos como punto de referencia, en lugar del sujeto, la contingente *especie* de seres, que juzgan en cada caso, surge una nueva forma del relativismo. La medida de toda humana verdad es entonces el hombre *en cuanto hombre.* Todo juicio que radique en lo *específico* del hombre, en las leyes de la naturaleza humana, será verdadero para nosotros, los hombres. Como estos juicios son relativos a la forma de la subjetividad humana en general, a la «conciencia general» humana, háblase también en este caso de subjetivismo (del sujeto como última fuente del conocimiento, etc.). Pero es preferible emplear el término de *relativismo* y distinguir un relativismo *individual* y un relativismo *específico;* la forma de este último, referida en particular a la especie humana, se determina como *antropologismo.* Y ahora nos aplicaremos a la crítica, que nuestros intereses nos imponen desarrollar con el mayor cuidado.

§ 35. *Crítica del relativismo individual*

El relativismo individual es un escepticismo tan patente, y casi me atrevería a decir tan descarado, que si ha sido defendido seriamente alguna vez, no lo es de cierto en nuestros tiempos. Esta teoría está refutada, tan pronto como queda formulada; pero, bien entendido, sólo para el que ve con intelección la cbjetividad de todo lo lógico. Al subjetivista, lo mismo que al escéptico en general, no hay quien lo convenza, si carece de disposición para ver intelectivamente que principios como el de contradicción se fundan

en el mero sentido de la verdad, y que, por lo tanto, hablar de una verdad subjetiva, que sea para el uno ésta, para el otro la contraria, resulta necesariamente un contrasentido. Tampoco se le convencerá con la objeción habitual de que al formular su teoría pretende convencer a los demás, o sea, supone la objetividad de la verdad, que niega *in thesi*. Pues responderá naturalmente: con mi teoría expreso mi punto de vista, que es verdadero para mí, pero no necesita serlo para nadie más. El subjetivista afirma incluso el hecho de su opinión individual como meramente verdadero para su propio yo, pero no como verdadero en sí [3]. Mas no se trata de la posibilidad de convencer personalmente al subjetivista y obligarle a confesar su error, sino de la posibilidad de refutarle de un modo objetivamente válido. Ahora bien, toda refutación supone como palancas ciertas convicciones intelectivas y por ende universalmente válidas. Como tales palancas nos sirven a los individuos normalmente dispuestos esas triviales intelecciones, contra las cuales se estrella necesariamente todo escepticismo, tan pronto como reconocemos en ellas que esta teoría es un contrasentido, en la acepción más propia y rigurosa: la de que el contenido de sus afirmaciones niega lo que implica el sentido o el contenido de toda afirmación y por ende no puede separarse, con sentido, de ninguna afirmación.

§ 36. *Crítica del relativismo específico y en particular del antropologismo*

Mientras tratándose del subjetivismo pudimos dudar de que haya sido defendido nunca con plena seriedad, la filosofía moderna y contemporánea propende al relativismo específico —de un modo más concreto al antropologismo— en tal medida, que sólo por excepción encontramos un pensador que haya sabido mantenerse totalmente puro de los errores de esta teoría. Y, sin embargo, también ésta es una teoría escéptica en el sentido de la palabra anteriormente fijado, o sea, una teoría gravada con los mayores absurdos que pueden concebirse en una teoría. También en ella encontramos —únicamente un poco encubierta— una contradicción evidente entre el sentido de su tesis y lo que no puede separarse de ninguna tesis, como tal, sin incurrir en un contrasentido. No es difícil demostrarlo en detalle.

1. El relativismo específico hace esta afirmación: para cada especie de seres capaces de juzgar es verdadero lo que, según su constitución o según las leyes de su pensamiento, deba tenerse por verdadero. Esta teoría es un contrasentido. Pues su sentido implica que un mismo contenido de un juicio (una misma proposición) puede ser verdadero para un sujeto de la especie

[3] En esto tendrían que darle la razón los que creen deber distinguir entre verdades objetivas y verdades meramente subjetivas, negando el carácter de la objetividad a los juicios de percepción sobre las vivencias de la propia conciencia; como si el ser-para-mí del contenido de conciencia no fuese a la vez como tal un ser-en-sí, o como si la subjetividad en sentido psicológico pugnase con la objetividad en sentido lógico.

homo y falso para un sujeto de otra especie distinta. Pero un mismo contenido de juicio no puede ser ambas cosas, verdadero y falso. Esto se funda en el simple sentido de las palabras verdadero y falso. Si el relativista emplea estas palabras con el sentido, que les es propio, su tesis dice lo contrario de su propio sentido.

Podría decirse que el tenor literal del aducido principio de contradicción, con que hemos formulado el sentido de las palabras verdadero y falso, es incompleto y que en él se alude a lo humanamente verdadero y a lo humanamente falso. Pero esta salida es evidentemente nula. El subjetivismo vulgar podría decir, de un modo análogo, que los términos de verdadero y de falso son inexactos, que lo significado es «lo verdadero o lo falso para el sujeto individual». Y naturalmente le responderíamos: Una ley evidentemente válida no puede mentar lo que es un patente contrasentido; y un contrasentido es, en efecto, hablar de una verdad *para* éste o aquél. Contrasentido es la posibilidad que queda abierta de que el mismo contenido de juicio (o como decimos con equívoco peligroso: el mismo juicio) sea ambas cosas, verdadero y falso, según quien juzga. De un modo análogo dirá, pues, nuestra respuesta al relativismo específico: una «verdad para esta o aquella especie», por ejemplo, para la humana, es, dada la forma en que se entiende esta expresión, un contrasentido. Ciertamente, cabe usarla también en un buen sentido; pero entonces se refiere a algo totalmente distinto: al círculo de verdades que son asequibles o cognoscibles para el hombre en cuanto tal. Lo que es verdadero es absolutamente verdadero, es verdadero «en sí». La verdad es una e idéntica, sean hombres u otros seres no humanos, ángeles o dioses, los que la aprehendan por el juicio. Esta verdad, la verdad en el sentido de una unidad ideal frente a la multitud real de las razas, los individuos y las vivencias, es la verdad de que hablan las leyes lógicas y de que hablamos todos nosotros, cuando no hemos sido extraviados por el relativismo.

2. Esta objeción podría formularse también de otro modo, teniendo en cuenta la mencionada circunstancia de que lo afirmado por los principios de contradicción y del tercero excluso está implícito en el mero sentido de las palabras verdadero y falso. Cuando el relativista dice que podría haber seres que no estuviesen sometidos a estos principios (afirmación equivalente a la tesis relativista, antes formulada, como se ve con facilidad), quiere decir: o que podrían figurar en los juicios de estos seres proposiciones y verdades que no fuesen conformes a aquellos principios, o que el proceso del juicio no está regulado *psicológicamente* en ellos por estos principios. Por lo que afecta a esto último, no vemos en ello absolutamente nada que nos extrañe, pues nosotros mismos somos estos seres (recuérdense nuestras objeciones contra las interpretaciones psicologistas de las leyes lógicas). Mas por lo que afecta a lo primero, replicaríamos sencillamente: O bien entienden esos seres las palabras verdadero y falso en nuestro sentido, y entonces no cabe hablar racionalmente de que los principios no son válidos, pues están implícitos en el simple sentido de dichas palabras, tal como

nosotros las entendemos, de suerte que en parte alguna *llamaríamos* verdadero o falso a nada que pugnase contra ellos: o bien emplean dichas palabras en otro sentido, y entonces la discusión toda es una discusión de palabras. Si llaman, por ejemplo, árboles a lo que nosotros llamamos proposiciones, no son válidos naturalmente los enunciados en que aprehendemos los principios; pero pierden también el sentido en que los afirmábamos. El relativismo se reduce, por ende, a alterar totalmente el sentido de la palabra verdad, pretendiendo empero hablar de la verdad, en el sentido en que la definen los principios lógicos y en que todos nosotros la entendemos cuando hablamos de ella. En un solo sentido sólo hay una verdad; en un sentido equívoco hay naturalmente tantas «verdades» como equívocos se quiera producir.

3. La constitución de una especie es un hecho. Y de hechos sólo pueden sacarse hechos. Fundar la verdad en la constitución de una especie, al modo relativista, significa darle, pues, el carácter de un hecho. Pero esto es un contrasentido. Todo hecho es individual, o sea, determinado en el tiempo. Pero hablar de una verdad temporal sólo tiene sentido refiriéndose a un hecho afirmado por ella (caso de que sea una verdad de hecho), mas no refiriéndose a ella misma. Concebir las verdades como causas o efectos, es absurdo. Ya hemos hablado de esto. Si se pretendiera argumentar diciendo que también el juicio verdadero brota, como todo juicio, de la constitución del ser que juzga, con arreglo a las leyes naturales respectivas, replicaríamos que no se debe confundir el juicio, en cuanto contenido del juicio, esto es, en cuanto unidad ideal, con el acto de juzgar concreto y real. Aquel contenido es el que mentamos cuando hablamos del juicio: «$2 \times 2 = 4$»; el cual es el mismo, sea quien quiera el que lo pronuncie. No debe confundirse tampoco el juicio verdadero, en el sentido del acto de juzgar rectamente o conforme a la verdad, con la *verdad* de tal juicio o con el contenido verdadero del mismo. El acto en que juzgo que $2 \times 2 = 4$ está sin duda determinado causalmente; pero no la verdad: «$2 \times 2 = 4$».

4. Si toda verdad tuviese su origen exclusivo en la constitución de la especie humana, como sostiene el antropologismo, resultaría que, si no existiese semejante constitución, tampoco existiría ninguna verdad. La tesis de esta afirmación hipotética es un contrasentido; pues la proposición «no existe ninguna verdad» equivale por su sentido a la proposición, «existe la verdad de que no existe ninguna verdad». El contrasentido de la tesis exige el contrasentido de la hipótesis. Pero ésta puede ser falsa, en cuanto negación de una proposición válida con un contenido de hecho; mas no puede ser nunca un contrasentido. De hecho no se le ha ocurrido todavía a nadie rechazar por *absurdas* las conocidas teorías físicas y geológicas, que señalan al género humano un principio y un fin en el tiempo. La objeción del contrasentido afecta, por consiguiente, a la afirmación hipotética en su conjunto, porque enlaza una consecuencia contra sentido («lógicamente imposible») a una hipótesis, que en su sentido es congruente (lógicamente posi-

ble). Esta misma objeción alcanza, pues, al antropologismo, y se extiende, naturalmente, *mutatis mutandis*, a la forma más general del relativismo.

5. Según el relativismo, podría suceder que, fundada en la constitución de una especie y válida para ésta, se diese la verdad que dijese que no existe semejante constitución. ¿Qué deberíamos decir entonces? ¿Que no existe en realidad, o que existe sólo para nosotros los hombres? Pero ¿y si desapareciesen todos los hombres y todas las especies de seres capaces de juzgar, menos la supuesta? Nos movemos, evidentemente, entre contrasentidos. La contradicción clara está en pensar que la inexistencia de una constitución específica se halle fundada en esta misma constitución; en la constitución en que estaría fundada esta verdad y que sería por ende una constitución existente, estaría fundada entre otras verdades la de su propia inexistencia. El absurdo no es mucho menor, si trocamos la inexistencia por la existencia y tomamos por base la especie humana, en lugar de la especie fingida, pero posible desde el punto de vista del relativismo. Desaparece aquella contradicción, pero no el resto del contrasentido enlazado con ella. La relatividad de la verdad significa que lo que llamamos una verdad es algo dependiente de la constitución de la especie *homo* y de las leyes que la rigen. Esta dependencia es y sólo puede ser entendida como causal. Luego la verdad que dice que esta constitución y estas leyes existen, tendría su explicación real en que existen, a la vez que los principios a que se ajustaría en su curso la explicación resultarían idénticos a estas mismas leyes; todo un puro contrasentido. La constitución sería *causa sui* fundándose en leyes que se causarían a sí mismas fundándose en sí mismas, etc.

6. La relatividad de la verdad trae consigo la relatividad de la existencia del universo. Pues éste no es otra cosa que la unidad objetiva total, que corresponde al sistema ideal de todas las verdades de hecho; y es inseparable del mismo. No se puede subjetivizar la verdad y considerar su objeto —que sólo existe si la verdad existe— como existente en absoluto o en sí. No habría, pues, un universo en sí, sino sólo un universo para nosotros o para cualquier otra especie contingente de seres. Esto parecerá muy exacto a muchos; pero plantea graves dificultades, si consideramos el hecho de que también el yo y sus contenidos de conciencia pertenecen al universo. Decir: «yo soy» y «yo tengo esta o aquella vivencia», sería también eventualmente falso; sería falso en el caso de que estuviésemos constituidos de tal suerte que hubiésemos de negar estas proposiciones por virtud de nuestra constitución específica. Es más; no sólo dejaría de existir el universo para esta o aquella especie, sino que no habría absolutamente ningún universo, si ninguna de las especies capaces de juzgar y existentes de hecho en el universo estuviese constituida tan venturosamente que hubiese de reconocer la existencia de un universo y la de ella misma en él. Ateniéndonos a las únicas especies que conocemos de hecho, las animales, vemos que un cambio de su constitución acarrearía un cambio de universo, a la vez que estas especies serían un producto de la evolución del universo, según las teorías universalmente admitidas. De este modo nos entregamos a un lindo juego. El

hombre es producto evolutivo del universo y el universo del hombre; Dios crea al hombre y el hombre crea a Dios.

El núcleo esencial de esta objeción consiste en que el relativismo se halla en evidente pugna con la evidencia de la existencia inmediatamente intuitiva, esto es, con la evidencia de la «percepción interna» en el sentido legítimo, pero indispensable, de ésta. La evidencia de los juicios fundados en la intuición es discutible con razón, por cuanto rebasan intencionalmente el contenido de los datos efectivos de la conciencia. Pero son realmente evidentes cuando su intención se atiene a este contenido, encontrando su cumplimiento en él, tal como es. A lo cual no se opone la vaguedad de todos estos juicios: piénsese tan sólo en la vaguedad de la localización en el tiempo, y eventualmente en el espacio, que para ningún juicio de intuición inmediata puede anularse.

§ 37. *Observación general. El concepto de relativismo en sentido amplio*

Las dos formas del relativismo son casos especiales del relativismo, tomado en un sentido más amplio de la palabra, en el cual significa toda teoría que deriva los principios lógicos de hechos. Los hechos son «contingentes»; podían muy bien no ser; podían ser de otro modo. Por lo tanto, a otros hechos, otras leyes lógicas, las cuales a su vez serían contingentes, serían *relativas* a los hechos que les sirviesen de base. En contra de esto no me referiré meramente a la evidencia apodíctica de las leyes lógicas y a los demás argumentos que hemos aducido en los capítulos anteriores, sino a otro punto, aquí más importante [4]. Como se desprende de lo dicho hasta ahora, entiendo por leyes lógicas puras todas las leyes ideales que se fundan puramente en el sentido (en la «esencia», en el «contenido») de los conceptos de verdad, proposición, objeto, cualidad, relación, síntesis, ley, hecho, etcétera. Dicho más generalmente, estas leyes se fundan puramente en el sentido de *aquellos* conceptos que pertenecen al patrimonio de *toda* ciencia, porque representan las categorías de los sillares con que está edificada la ciencia como tal, con arreglo a su concepto. Ninguna afirmación teorética, ninguna fundamentación ni teoría puede menoscabar leyes de esta especie; no sólo porque sería falsa —que esto lo fuera también por pugnar con una verdad cualquiera—, sino porque sería en sí misma un contrasentido. Así, por ejemplo, una afirmación cuyo contenido choque contra los principios que se fundan *en el sentido* de la verdad como tal «se anula a sí misma». Pues afirmar es enunciar que este o aquel contenido existe en verdad. Una fundamentación que choque por su contenido contra los principios que se fundan *en el sentido* de la relación de fundamento a consecuencia, se destruye a sí misma. Pues fundamentar equivale a enunciar que existe esta o aquella relación del fundamento a consecuencia, etc. Decir que una afir-

[4] Cf. el § 32, inicial de este capítulo, pp. 109 y ss.

mación «se destruye a sí misma» o es *un contrasentido lógico,* quiere decir que su particular contenido, sentido o significación contradice lo que exigen en general las *categorías* de significación correspondientes a este contenido, contradice lo que está fundado de un modo general en la significación general de la afirmación. Es claro, pues, que en este sentido riguroso es un contrasentido lógico toda teoría que deriva los principios lógicos de hechos, cualesquiera que éstos sean. Una teoría de esta índole pugna con el sentido general de los conceptos «principio lógico» y «hecho»; o, para decirlo de un modo más exacto y general, con el sentido de los conceptos de «verdad fundada en el mero contenido de los conceptos» y «verdad sobre la existencia individual». Fácilmente se ve que las objeciones hechas a las teorías relativistas, antes discutidas, alcanzan también, en lo esencial, al relativismo en este sentido más amplio.

§ 38. *El psicologismo es en todas sus formas un relativismo*

Hemos combatido el relativismo, pero pensando naturalmente en el psicologismo. De hecho, el psicologismo no es en todas sus variedades y sus formas individuales otra cosa que relativismo; aunque no siempre reconocido ni confesado expresamente. Es completamente igual, en este respecto, que se base en la «psicología trascendental» y, como idealismo formal, crea salvar la objetividad del conocimiento, o que se base en la psicología empírica y acepte el relativismo como un hado inevitable.

Toda teoría que considera las leyes lógicas puras como leyes empírico-psicológicas a la manera de los empiristas, o que —a la manera de los aprioristas— las reduce de un modo más o menos mítico a ciertas «formas primordiales» o «funciones» del entendimiento (humano), a la «conciencia en general» (como «razón genérica» humana), a la «constitución psicofísica» del hombre, al *intellectus ipse,* que como facultad innata (en el género humano) precede al pensamiento real y a toda experiencia, etc..., es *eo ipso* relativista; y más lo es en la forma del relativismo específico. Todas las objeciones que hemos hecho contra éste alcanzan también a dichas teorías. Claro está que es preciso tomar los términos típicos del apriorismo —como entendimiento, razón, conciencia, a veces tan fulgurantes— en el sentido natural, que los pone en relación esencial con la especie humana. El fatal sino de las teorías de que tratamos es dar a sus términos típicos, ya esta significación real, ya una significación ideal, entretejiendo así una intolerable maraña de proposiciones verdaderas y falsas. En todo caso, podemos incluir en el relativismo las teorías aprioristas, en la medida en que dan cabida a los motivos relativistas. Ciertamente, cuando algunos investigadores que se inspiran en Kant, ponen aparte algunos principios lógicos como principios de los «juicios analíticos», restringen su relativismo (en el dominio del conocimiento matemático y de la naturaleza); pero no por esto escapan a los absurdos del escepticismo. Pues en el círculo más estrecho

siguen derivando la verdad de lo humano, o lo ideal de lo real, o más especialmente, las leyes necesarias de los hechos contingentes.

Pero en este momento nos interesa más la forma más extrema y consecuente del psicologismo, que no sabe nada de semejante restricción. Pertenecen a ella los principales representantes de la lógica empirista inglesa y de la lógica alemana moderna, o sea, investigadores como Mill, Bain, Wundt, Sigwart, Erdmann y Lipps. No es posible ni deseable hacer la crítica de todas las obras correspondientes. Mas para satisfacer los fines reformadores de estos prolegómenos, no debo pasar por alto las obras capitales de la moderna lógica alemana, sobre todo la importante obra de Sigwart, que ha contribuido como ninguna otra a impulsar por el carril del psicologismo el movimiento lógico de los últimos decenios.

§ 39. *El antropologismo en la Lógica de Sigwart*

Manifestaciones aisladas de tono y carácter psicologistas encontramos a veces, como efímeros mal entendidos, en pensadores que defienden en sus trabajos lógicos una dirección conscientemente antipsicologista. Pero en Sigwart es distinto. El psicologismo no es en él un injerto inesencial y eliminable, sino la concepción fundamental que domina el sistema. Expresamente niega ya al comienzo de su obra, «que las normas de la lógica (*las normas*, o sea, no solamente las reglas técnicas de la metodología, sino también los principios lógicos puros, el principio de contradicción, el de razón, etcétera) puedan conocerse de otro modo que basándose en el estudio de las fuerzas y funciones que han de ser reguladas por estas normas» [5]. Y el modo como Sigwart trata la disciplina responde a este criterio. La lógica se divide, según Sigwart, en una parte analítica, otra legislativa y otra técnica. Prescindiendo de esta última, que no nos interesa aquí, la parte analítica debe «investigar la esencia de la función cuyas reglas se trata de buscar». «Sobre ella se *edifica* la parte legislativa, que debe establecer las condiciones y leyes del ejercicio normal de la función» [6]. «La exigencia de que nuestro pensamiento sea necesaria y universalmente válido», aplicada «a la función del juicio, conocida en todas sus condiciones y factores», da por resultado «determinadas normas que el juicio debe cumplir». Estas normas se concentran en dos puntos: «Primero, que los elementos del juicio estén completamente definidos, es decir, fijados conceptualmente, con todo rigor; y segundo, que el acto mismo del juicio surja de sus supuestos de modo necesario. Así, pues, esta parte comprende la teoría de los conceptos y de los raciocinios, como el conjunto de las leyes normativas para la formación de juicios perfectos» [7]. Con otras palabras, en esta parte entran todos los prin-

[5] Sigwart, *Logik*, I, p. 22.
[6] L. c., § 4, p. 16.
[7] L. c., p. 21.

cipios y teoremas lógicos puros (en la medida en que caen dentro del círculo visual, tanto de la lógica tradicional como de la lógica de Sigwart). Estos principios y teorías tienen, pues, para Sigwart un efectivo fundamento psicológico.

El detalle de la exposición concuerda con esto. Los principios y las teorías lógicas puras, así como los elementos objetivos que los constituyen, no se separan jamás del curso de la investigación psicológica y práctica del conocimiento. Una y otra vez se habla de *nuestro* pensamiento y de sus *funciones,* justamente cuando se trata de caracterizar la necesidad lógica y sus leyes ideales, en oposición a las contingencias psicológicas. Principios puros, como el de contradicción, o el de razón, son designados repetidamente como *leyes funcionales* o *formas fundamentales del movimiento de nuestro pensar* [8], etc. Así leemos, por ejemplo: «Si es cierto que la negación radica en un movimiento del pensar, que se remonta sobre lo que es y coteja lo incompatible, no lo es menos que Aristóteles *sólo* puede referirse, en su principio, a la *naturaleza de nuestro pensar*» [9]. «La validez absoluta del principio de contradicción y, en su consecuencia, de las proposiciones que niegan la *contradictio in adjecto* descansa —dice en otro pasaje— en la conciencia inmediata de que hacemos y haremos siempre lo mismo, cuando negamos...» [10]. Cosa análoga es aplicable, según Sigwart, al principio de identidad (como «principio de la concordancia»), y en general a todos los principios conceptuales puros y más especialmente a los principios lógicos puros [11]. Oímos también declaraciones como la siguiente: «Si se niega... la posibilidad de conocer algo como es en sí; si el ser es sólo un ser de los pensamientos que producimos, es cierto, al menos, que sólo adjudicamos objetividad a aquellas representaciones que producimos con la conciencia de la necesidad, y que tan pronto como ponemos un ser, afirmamos que todos los demás seres pensantes, *de la misma naturaleza que nosotros,* aunque sólo sean hipotéticos, lo producirán con la misma necesidad.» [12]

La misma tendencia antropologista circula por todas las manifestaciones que se refieren a los conceptos lógicos fundamentales y en primer término al concepto de la *verdad.* Es, por ejemplo, según Sigwart, «una ficción... que un juicio pueda ser verdadero, prescindiendo de que alguna inteligencia lo piense». Sólo quien interpreta la verdad en sentido psicologista, puede hablar así. Según Sigwart, sería, por tanto, una ficción hablar de verdades válidas en sí, no conocidas de nadie; por ejemplo, de verdades

[8] L. c., p. 184. Cf. también el pasaje entero, pp. 184 y s.

[9] L. c., p. 253.

[10] L. c., p. 386.

[11] Cf. l. c., p. 411: «Estos principios tendrían que ser necesariamente ciertos *a priori,* en el sentido de que en ellos *nos limitaríamos a adquirir conciencia de una función constante e indeclinable de nuestro pensamiento...*» Puedo citar este pasaje, aunque en el contexto no se refiere inmediatamente a los principios lógicos; me autoriza a ello el sentido total de las consideraciones hechas (sub. 2, § 48) y la expresa referencia comparativa al principio de contradicción en la misma página citada.

[12] L. c., p. 8.

que sobrepasen las facultades del conocimiento humano. Por lo menos el ateo, que no cree en inteligencias suprahumanas, no podría hablar así; y nosotros mismos sólo podríamos hacerlo, *después* de haber demostrado que existen semejantes inteligencias. El juicio que expresa la fórmula de la gravitación no habría sido verdadero antes de Newton. Y bien mirado, sería realmente contradictorio y, *en general,* falso; pues la validez absoluta del mismo para todos los tiempos entra evidentemente en la intención de su afirmación.

Penetrar con más detalle en las múltiples consideraciones que Sigwart hace sobre el concepto de la *verdad* implicaría una gran prolijidad, de que debemos abstenernos. En todo caso, se confirmaría que podemos tomar efectivamente a la letra los pasajes citados. Sigwart reduce la verdad a ciertas vivencias de la conciencia; por ende, pese a cuanto dice de una verdad objetiva, queda anulada la auténtica objetividad de la misma, que descansa en su idealidad supraempírica. Las vivencias son realidades individuales, temporales, que empiezan a ser y dejan de ser. La verdad, empero, es «eterna», o mejor, es una idea; y como tal es supratemporal. No tiene sentido señalarle un lugar en el tiempo, o una duración, aunque ésta se extienda a través de todos los tiempos. Cierto que también se dice de la verdad que en determinadas ocasiones «entra en nuestra conciencia» y es así «aprehendida», «vivida» por nosotros. Pero estos términos de aprehender, vivir y entrar en la conciencia, referidos a ese ser ideal, tienen un sentido muy distinto del que tienen cuando son referidos al ser empírico o individual. No «aprehendemos la verdad como un contenido empírico, que emerge en la corriente de las vivencias psíquicas y desaparece de nuevo; no es un fenómeno entre otros fenómenos, sino una vivencia, en el sentido totalmente distinto en que es vivencia una generalidad, una idea. Tenemos conciencia de ella al modo como tenemos conciencia en general de una especie, por ejemplo, «del» rojo.

Tenemos un rojo ante nuestra vista. Pero este rojo no es la especie rojo. El rojo concreto no contiene tampoco la especie como una parte («psicológica», «metafísica»). La parte, este momento del rojo —momento que no es independiente— es, como el todo concreto, algo individual, un aquí y ahora, algo que existe en el todo y desaparece con el todo, algo que es igual, no idéntico, en distintos objetos rojos. Pero el rojo (la rojez) es una unidad ideal, tratándose de la cual fuera contrasentido hablar de aparecer y desaparecer. Aquella parte no es el rojo, sino un caso individual del rojo. Y así como los objetos son distintos —los generales distintos de los de los individuales— también lo son los actos en que los aprehendemos. Es totalmente distinto, con respecto al objeto concreto e intuitivo, mentar el rojo de la sensación, nota individual, existente aquí y ahora, o mentar la especie rojo (como en el enunciado «el rojo es un color»). Y así como, mirando al objeto individual y concreto, no nos referimos sin embargo, a éste, sino al objeto general, a la idea, así también mirando a varios actos de esta ideación, adquirimos el conocimiento evidente de la identidad de estas unidades

ideales, pensadas en los distintos actos. Y se trata de una identidad en el auténtico y más riguroso sentido: es *la misma* especie, o son especies *del mismo* género, etc.

Pues bien, también la verdad es una idea. La vivimos, como todas las demás ideas, en un acto de ideación fundada en la intuición (éste es naturalmente el acto de la intelección); y de su unidad idéntica frente a una multitud dispersa de casos individuales concretos (o sea, aquí de actos de juicio evidentes) adquirimos la evidencia mediante la comparación. Y así como el ser o la validez de los objetos o de las generalidades posee también en otros casos el valor de *posibilidades ideales* —con respecto al ser posible de las individualidades empíricas que caen bajo aquellas generalidades—, así también vemos aquí que los enunciados: «la verdad es válida» y «son *posibles* seres pensantes, que tengan intelección de los juicios del correspondiente contenido significativo», son del mismo valor. Si no hay seres inteligentes, si el orden de la naturaleza los excluye de antemano, esto es, si son imposibles *realmente,* o si no hay seres capaces de llegar a conocer ciertas clases de verdades, entonces estas posibilidades *ideales* quedan sin realidad que las cumpla; la aprehensión, el conocimiento o la conciencia de la verdad (o de ciertas clases de verdades) no se realiza nunca ni en ninguna parte. Pero toda verdad en sí sigue siendo lo que es, conserva su ser ideal. No existe «en un punto del vacío», sino que es una unidad de validez en el reino intemporal de las ideas. Pertenece a la esfera de lo que vale de un modo absoluto, en la cual incluimos, en primer término, todo aquello de cuya validez tenemos *intelección,* o al menos presunción fundada, y en segundo lugar, el círculo —para nuestra representación vago— de aquello cuya validez presumimos de un modo indirecto e indeterminado, o sea, de aquello que es válido, mientras que nosotros no hemos llegado todavía, ni quizá lleguemos nunca, a conocerlo.

Sigwart no llega, a mi parecer, a una posición clara en estas relaciones. Quiere salvar la objetividad de la verdad y no dejarla hundirse en el fenomenalismo subjetivista. Pero si preguntamos cuál es el camino por el que la teoría psicologista del conocimiento, profesada por Sigwart, cree poder llegar a la objetividad de la verdad, tropezamos con declaraciones como la siguiente: «La certeza de que se mantendrá el juicio, de que la síntesis es irrevocable, de que diré siempre lo mismo [13], esta certeza sólo puede existir cuando se sabe que no descansa en *motivos psicológicos, momentáneos y cambiantes* con el tiempo, sino en *algo que es inalterablemente lo mismo siempre que pienso,* y a lo cual no afecta ningún cambio; y esto es, primero, la *conciencia de mi propio yo,* la certeza de que yo soy y pienso, la certeza de que yo soy yo, el mismo que piensa ahora y ha pensado anteriormente, el mismo que piensa esto y aquello; y segundo, aquello sobre que

[13] ¿Puedo afirmar nunca esto con seguridad? La irrevocabilidad no recae sobre lo real, sino sobre lo ideal. No es exacto que «la certeza del juicio sea inmutable» como dice Sigwart poco antes; lo inmutable es la *validez* o la verdad.

juzgo, *lo pensado mismo en orden a su contenido idéntico y conocido por mí como idéntico,* contenido que es totalmente independiente de los estados individuales del sujeto pensante» [14].

Un psicologismo relativista llevado con consecuencia, respondería naturalmente: No sólo son hechos psicológicos los factores que cambian de individuo a individuo, sino también los que son constantes en todos, o sea, el contenido siempre igual y las leyes funcionales constantes que le rigen. Si hay semejantes rasgos y leyes esencialmente comunes a todos los hombres, constituirán lo específico de la naturaleza humana. Según esto la validez universal de toda verdad se refiere a la especie humana, o más en general, a la correspondiente especie de seres pensantes. A otras especies, otras leyes del pensamiento, otras verdades.

Mas por nuestra parte diríamos: La igualdad general en orden al contenido y a las leyes funcionales constantes, entendidas como leyes naturales de la producción del contenido igual en general, no constituye una auténtica validez universal; la cual descansa propiamente en la idealidad. Si todos los seres de una especie están forzados por su constitución a formular los mismos juicios, esto quiere decir que están de acuerdo entre sí empíricamente; pero en el sentido ideal de la lógica, que se halla por encima de todo lo empírico, pueden, sin embargo, cometer un contrasentido al juzgar, en vez de juzgar de acuerdo. Definir la verdad por referencia a la comunidad de naturaleza significa destruir su concepto. Si la verdad tuviese una relación esencial con las inteligencias pensantes, sus funciones y sus movimientos espirituales, surgiría y desaparecería con ellas; y si no con los individuos, con las especies. Y con la auténtica objetividad de la verdad desaparecería también la del ser; incluso la del ser subjetivo y respectivamente la del ser de los sujetos. ¿Y si, por ejemplo, los seres pensantes fuesen incapaces en su totalidad de poner su propio ser como verdaderamente existente? En este caso serían y no serían a la vez. La verdad y el ser son ambos «categorías» en el mismo sentido; y evidentemente correlativas. No se puede relativizar la verdad y mantener la objetividad del ser. Cierto que la relativización de la verdad supone un ser objetivo, como punto de referencia; pero en esto justamente radica la contradicción del relativismo.

En armonía con el restante psicologismo de Sigwart se encuentra su teoría de lo universal, que es pertinente aquí, puesto que la idealidad de la verdad supone absolutamente la idealidad de lo universal, de lo conceptual. Incidentalmente leemos la declaración humorística de que «lo universal como tal sólo existe en nuestra cabeza» [15]; y en serio que «lo representado conceptualmente» es «algo puramente interno..., que no depende de nada más que de la fuerza íntima de nuestro pensamiento» [16]. Indudablemente puede decirse esto de nuestras representaciones conceptuales, en cuanto son

[14] L. c., § 39, 2, p. 310.
[15] L. c., p. 103, nota.
[16] L. c., § 45, 9, p. 388

actos subjetivos de este o aquel contenido psicológico. Pero el «qué» de estas representaciones, el concepto, no puede considerarse en ningún sentido como un fragmento real del contenido psicológico, como algo aquí y ahora, algo que aparece y desaparece con el acto. Puede ser mentado en el pensamiento, pero no puede ser producido en el pensamiento.

La misma relativización que en el concepto de la verdad lleva a cabo Sigwart consecuentemente en los conceptos de *fundamento* y de *necesidad,* tan próximamente relacionados con el de verdad. «Un fundamento lógico, que no conocemos, es, rigurosamente hablando, una contradicción; pues sólo es fundamento lógico porque lo conocemos» [17]. La proposición que dice que los teoremas matemáticos tienen su fundamento en los axiomas matemáticos, expresaría, pues, «rigurosamente hablando», un hecho de contenido psicológico humano. ¿Podríamos seguir afirmando que es una proposición válida, si no existiese, ni hubiese existido, ni hubiese de existir nadie que la conociese? La habitual manera de expresarse, que concede objetividad a estas relaciones entre el fundamento y la consecuencia, puesto que habla de su *descubrimiento,* sería absurda, según esto.

Por más que Sigwart se esfuerce en distinguir los conceptos esencialmente diversos del fundamento, y por mucha sagacidad que revele en ello (como no podía esperarse menos, tratándose de un investigador tan significado) la dirección psicologista de su pensamiento le impide llevar a cabo la distinción más esencial, que supone justamente la rigurosa diferenciación entre lo ideal y lo real. Si bien contrapone el «fundamento lógico» o «fundamento de la verdad» al «fundamento psicológico de la certeza», lo encuentra empero únicamente en cierta igualdad general de lo representado, «porque sólo esto, no el sentimiento individual, etc., puede ser algo común para todos» —contra lo cual no necesitamos repetir nuestras objeciones anteriores.

Necesariamente echamos de menos en Sigwart la fundamental distinción entre el *fundamento de la verdad,* que se refiere al orden lógico *puro,* y el *fundamento del juicio,* que se refiere al orden lógico *normativo.* Una *verdad* (no el juicio, sino la unidad de validez ideal) tiene un fundamento, significa, en expresión equivalente, que hay una demostración teorética que la refiere a sus fundamentos (teoréticos, objetivos). El principio de razón se refiere única y exclusivamente a este sentido. Y tratándose de *este* concepto del fundamento, no es cierto en absoluto que todo juicio tenga un fundamento; mucho menos, pues, que todo juicio «afirme implícitamente» la existencia de un fundamento. Todo último principio de fundamentación, o sea, todo auténtico axioma, carece en este sentido de fundamento; lo mismo que, en una dirección opuesta, todo juicio de hecho. Tratándose de un hecho, lo único que puede fundarse es su probabilidad, no el hecho mismo, ni el juicio sobre el hecho. En cambio, la expresión «fundamento del juicio», no significa otra cosa que *la legitimidad lógica del juicio* —si prescindimos

[17] L. c., § 32, 2, p. 248.

de los «fundamentos» psicológicos, esto es, de las causas de la formulación del juicio, y especialmente de los motivos materiales de la misma [18]. Todo juicio «pretende» tener en este sentido su razón, aunque no cabría decir, sin dificultades, que lo «afirma implícitamente». Esto es, hay que exigir a todo juicio que afirme como verdadero lo que *sea* verdadero. Y como técnicos del conocimiento, como lógicos en el sentido corriente, hemos de exigir al juicio otras muchas cosas, en relación con el movimiento del conocimiento hacia adelante. Si no quedan cumplidas, tachamos al juicio de lógicamente imperfecto, de «infundado»; aunque esto último sólo haciendo cierta violencia al sentido vulgar de la palabra.

Las afirmaciones de Sigwart sobre la necesidad suscitan en nosotros objeciones semejantes. Leemos: «Para toda necesidad lógica hay que suponer, en último término, la *existencia* de un sujeto pensante, cuya naturaleza consiste en pensar así, suponiendo que queramos hablar de un modo inteligible» [19]. O léanse las consideraciones sobre la diferencia entre los juicios asertóricos y apodícticos, diferencia que Sigwart estima inesencial, «puesto que en *todo* juicio pronunciado con plena conciencia se afirma implícitamente la necesidad de pronunciarlo» [20]. Los varios conceptos de la necesidad, totalmente distintos, no se encuentran en Sigwart separados unos de otros. La necesidad subjetiva, esto es, la fuerza subjetiva de la convicción que es inherente a todo juicio (o más bien, que surge en todo juicio cuando, penetrados aún de él, tratamos de pronunciar su contrario) no está claramente diferenciada de los demás conceptos de necesidad, que son muy distintos; principalmente, de la necesidad apodíctica, entendida como la peculiar conciencia, en que se constituye la aprehensión intelectiva de una *ley* o de algo *conforme* a la ley. Este último concepto de la necesidad (en rigor doble) falta en Sigwart por completo, si bien se mira. Sigwart no advierte el equívoco fundamental, que permite llamar necesario, no solamente a la *conciencia* de la necesidad apodíctica, sino a su *correlato objetivo,* es decir, a la *ley,* y respectivamente a la validez conforme a la ley, de la cual tenemos intelección *en* este acto de conciencia. Sólo así llegan a ser equivalentes objetivamente las expresiones «es una necesidad» y «es una ley»; y lo mismo las expresiones «es necesario que *S* sea *P*» y «está fundado en leyes que *S* sea *P*».

Y, naturalmente, este último concepto, *puramente objetivo e ideal,* es el que sirve de fundamento a todos los juicios apodícticos en el sentido objetivo de la lógica pura. El solo domina y constituye toda unidad teorética; él define la significación del nexo hipotético, como forma ideal objetiva de la verdad de ciertas proposiciones; él enlaza a las premisas la conclusión como una consecuencia «necesaria» o prescrita por una ley ideal.

Que Sigwart no tiene en cuenta esta distinción, preso en las redes del

[18] Cf. la excelente distinción, hecha por Sigwart, entre el motivo de la unión y el fundamento de la decisión, *l. c.*, p. 250.
[19] L. c., § 33, 7, p. 262.
[20] L. c., § 31, 1, pp. 230 y ss.

psicologismo, se revela, sobre todo, en las ideas que expone sobre la fundamental división leibniziana de las verdades en *vérités de raison et vérités de fait*. La «necesidad» de ambas especies es, opina Sigwart, «en último término una necesidad hipotética», pues «de que lo contrario de una verdad de hecho no sea *imposible a priori*, no se sigue que no sea necesario para nosotros afirmar el hecho, después de haber sucedido, ni que la afirmación opuesta sea posible para el que conoce el hecho» [21]. «Por el otro lado, la posesión de los conceptos generales en que descansan las proposiciones idénticas es, en último término, asimismo un hecho, que ha de existir antes de que pueda aplicársele el principio de identidad, para producir un juicio necesario.» Y así cree Sigwart poder concluir que la distinción leibniziana «se esfuma por lo que toca al carácter de la necesidad» [22].

Lo que se empieza aduciendo es justo sin duda. Es necesario para nosotros afirmar todo juicio, mientras lo pronunciamos; negar su contrario, estando ciertos de él, nos es imposible. Pero ¿es esta necesidad psicológica la que tiene presente Leibniz cuando niega a las verdades de hecho la necesidad, la racionalidad? Es cierto que no cabe conocer ninguna ley sin poseer los conceptos generales con que está edificada. Y esta posesión es ciertamente un hecho, como todo conocimiento de la ley. Pero lo que Leibniz ha llamado necesario, ¿es el conocimiento de la ley? ¿No es más bien la verdad conocida de la ley? ¿No se compadece muy bien la necesidad de las *vérités de raison* con la contingencia del acto de juicio en que tenemos eventualmente conocimiento intelectual de aquéllas? Unicamente la confusión de ambos conceptos de necesidad, el subjetivo del psicologismo y el objetivo del idealismo leibniziano, conceptos esencialmente distintos, explica que la argumentación de Sigwart llegue a la conclusión de que la distinción de Leibniz «se esfuma por lo que toda al carácter de la necesidad». A la fundamental distinción ideal objetiva entre la ley y el hecho, responde fielmente una diferencia subjetiva en el modo de vivir una y otro. Si nunca hubiésemos vivido la conciencia de la racionalidad, de lo apodíctico, en su característica diversidad respecto de la conciencia de la efectividad, no poseeríamos en absoluto el concepto de ley; seríamos incapaces de distinguir la ley del hecho; la generalidad ideal, legal y la generalidad real, contingente; la consecuencia necesaria (también general e ideal) de la consecuencia efectiva (universal y accidental); todo esto, por cuanto es verdad que los conceptos, que no nos sean dados como complejos de conceptos conocidos (y además como complejos de forma conocida) tienen su único origen posible para nosotros en la intuición de los casos individuales. Las *vérités de raison* leibnizianas no son otra cosa que las leyes, en el sentido riguroso y puro de verdades ideales «fundadas puramente en los conceptos», que nos son dados y conocidos en proposiciones lógicas puras, apodícticamente evidentes. Las *vérités de fait* leibnizianas son las verdades indivi-

[21] L. c., § 31, 6, p. 239.
[22] Las dos últimas citas, l. c., p. 240.

duales; éstas forman la esfera de las proposiciones, que se refieren a todo el resto de la existencia —aunque tengan para nosotros la forma de proposiciones universales, como: «todos los meridionales son ardientes».

§ 40. *El antropologismo en la Lógica de B. Erdmann*

No encontramos en Sigwart una dilucidación expresa de las consecuencias relativistas, que están implícitas en su manera de tratar los conceptos y los problemas lógicos fundamentales. Lo mismo cabe decir de Wundt. Aunque la lógica de Wundt da más libre espacio a los motivos psicologistas que la de Sigwart —si esto es posible— y aunque contiene extensos capítulos sobre teoría del conocimiento, apenas toca las últimas dudas de principio. Cosa análoga cabe decir también de Lipps, cuya lógica por lo demás defiende el psicologismo de un modo tan original y consecuente, tan enemigo de toda transacción, y penetra tan profundamente en todas las ramificaciones de la disciplina, que apenas encontramos otra que le sea comparable desde Beneke.

La situación es muy distinta en Erdmann. Con una consecuencia muy instructiva, aboga resueltamente por el relativismo en un largo alegato. Y fundándose en la posibilidad de *que cambien* las leyes del pensamiento, estima necesario oponerse a la «temeridad» de creer posible saltar en este punto por encima de los límites de nuestro pensamiento y conquistar para nosotros un punto de vista fuera de nosotros mismos [23]. Será útil estudiar en detalle esta teoría.

Erdmann empieza refutando el punto de vista opuesto. «Con preponderante mayoría —leemos [24]— se ha afirmado desde Aristóteles que la necesidad de estos principios [los lógicos] es absoluta y su validez, por ende, eterna...

»La razón decisiva para ello se busca en la imposibilidad de pensar los juicios contradictorios. Sin embargo, de esta imposibilidad se sigue únicamente que dichos principios reflejan la esencia de nuestra representación y de nuestro pensamiento. Si aquéllos dan a conocer ésta, no será posible pensar sus juicios contradictorios, porque éstos tratan justamente de suprimir las condiciones a que estamos sujetos en todas nuestras representaciones y pensamientos, por ende, también en nuestros juicios.»

Ante todo unas palabras sobre el sentido del argumento. Parece concluir de este modo: de la imposibilidad de negar los principios se sigue que éstos reflejan la esencia de nuestra representación y pensamiento; pues si lo hacen, el resultado es aquella imposibilidad como consecuencia necesaria. Pero esta consecuencia no puede haber sido pensada como un raciocinio.

[23] B. Erdmann, *Logik,* I, § 60, núm. 370, pp. 378 y s.

[24] L. c., núm. 369, p. 375. Los otros pasajes citados más abajo se encuentran en el original a continuación de este.

No podemos inferir que *A* se siga de *B* porque *B* se siga de *A*. Lo que se ha querido decir es evidentemente que la imposibilidad de negar los principios lógicos encuentra su explicación en la circunstancia de que estos principios «reflejan la esencia de nuestra representación y de nuestro pensamiento». A su vez, lo que se ha querido decir con esto último es que los principios son leyes que definen lo que es inherente a la representación y al pensamiento humanos en general, «que los principios indican las condiciones a las cuales estamos sujetos en todas nuestras representaciones y pensamientos». Y porque los principios hacen eso, los juicios que los contradicen son impracticables, como admite Erdmann.

Por mi parte no puedo asentir, ni a este razonamiento, ni a las afirmaciones de que se compone. A mí me parece muy posible que justamente por virtud de las leyes a que está sometido todo el pensamiento de un ser (por ejemplo, de un ser humano), aparezcan *in individuo* juicios que nieguen la validez de esas leyes. La negación de estas leyes *contradice* su *afirmación;* pero la negación, como *acto real,* puede muy bien ser compatible con la validez objetiva de las leyes, o con la actuación real de las condiciones, acerca de las cuales la ley hace un enunciado general. Si en la contradicción se trata de una relación ideal entre los contenidos de los juicios, aquí, en cambio, se trata de una relación real entre el acto del juicio y las condiciones que le prescriben sus leyes. Admitiendo que las leyes de la asociación de las ideas fuesen leyes fundamentales de la representación y juicio humanos, como la psicología asociacionista enseñaba en efecto, ¿sería una imposibilidad merecedora de ser rechazada como absurda, que un *juicio* que negase estas leyes debiese su existencia justamente a la influencia de las mismas? (Cf. *supra,* pp. 68 y s.).

Pero aun cuando el razonamiento fuese justo, erraría necesariamente su fin. Pues el absolutista lógico *(sit venia verbo)* objetará con razón: o las *leyes del pensamiento,* de que habla Erdmann, no son las leyes de que hablo yo y habla todo el mundo, y entonces Erdmann deja intacta mi tesis; o les atribuye un carácter que pugna en absoluto con su claro sentido. Y objetará una vez más: o la *imposibilidad de pensar* las negaciones de dichas leyes —imposibilidad que es consecuencia de ellas— es la misma que entiendo yo y entiende todo el mundo por esas palabras, y entonces habla *en favor* de mi concepción; o es otra, y entonces no alcanza tampoco a mi tesis.

Por lo que concierne a lo *primero,* los principios lógicos no expresan más que ciertas verdades, las cuales se fundan en el mero sentido (contenido) de ciertos conceptos, como los de verdad, falsedad, juicio (proposición) y otros semejantes. Pero según Erdmann, son «leyes del *pensamiento*», leyes que expresan la esencia de *nuestro* pensamiento *humano;* indican las condiciones a las cuales está sujeto todo *humano* pensamiento y representación; cambiarían, si cambiase la naturaleza humana, como enseña Erdmann *expressis verbis* inmediatamente después. Por consiguiente, según Erdmann, tendrían un contenido real. Pero esto contradice su carácter de

proposiciones conceptuales puras. Ninguna proposición que se funde en meros conceptos, que defina meramente lo que está implícito en los conceptos y, por ende, dado con ellos, dice nada sobre nada real. Y basta fijarse en el sentido efectivo de las leyes lógicas para reconocer que tampoco ellas lo hacen. Incluso cuando hablan de *juicios,* no aluden a lo que las leyes psicológicas pretenden alcanzar con esta palabra, o sea, a los juicios como vivencias reales, sino que aluden a los juicios en el sentido de las significaciones enunciativas *in specie,* las cuales son idénticamente lo que son, prescindiendo de que sirvan de base o no a actos reales de enunciación y de que sean enunciadas por éste o por aquél. Cuando se interpretan los principios lógicos como leyes reales que regulan, al modo de leyes naturales, nuestras representaciones y juicios reales, altérase totalmente su sentido; ya hemos discutido esto extensamente.

Véase cuán peligroso es llamar leyes del pensamiento a los principios lógicos. Como expondremos más exactamente en el capítulo próximo, sólo lo son en el sentido de leyes que están llamadas a desempeñar un papel en la normación del pensamiento; modo de expresarse que indica que se trata de una función práctica, de una forma de utilización, y no de algo implícito en su contenido mismo. Decir que estas leyes expresan la «esencia del pensamiento» podría tener un sentido bien justificado, en atención a su función normativa, si se verificase la hipótesis de que en ellas están los criterios necesarios y suficientes para medir la justeza de todo juicio. Entonces podría decirse en rigor que expresaban la esencia *ideal* de todo pensar, en el sentido eminente del juzgar justo. Así hubiese concebido gustoso esta esencia el antiguo racionalismo, quien, sin embargo, no supo ver claro que los principios lógicos no son más que generalidades triviales, contra las cuales una afirmación no puede pugnar, simplemente porque resultaría un *contrasentido* y, a la inversa, la armonía del pensamiento con esas normas tampoco garantiza más que su concordancia formal consigo mismo. Por eso sería totalmente inadecuado hablar al presente de la «esencia del pensamiento» en este sentido ideal y circunscribirla mediante estas leyes [25], las cuales, como sabemos, no hacen más que evitarnos el contrasentido formal. Es una reliquia del prejuicio racionalista el hecho de que aún en nuestros tiempos se hable de verdad formal, en vez de hablar de congruencia formal, jugando con la palabra verdad de un modo sumamente reprobable, porque induce al error.

Pero pasemos ahora al *segundo punto.* Erdmann interpreta la *imposibi-*

[25] Me refiero a todas las leyes lógicas puras juntas. Con las dos o tres «leyes del pensamiento», en el sentido tradicional, no se obtiene ni siquiera el concepto de un pensar concordante formalmente; y considero (y no solo yo) como una ilusión cuanto se ha enseñado en contra desde antiguo. Todo contrasentido formal puede reducirse a una contradicción; pero sólo por medio de otros muchos principios formales, por ejemplo, los silogísticos, los aritméticos, etc. Ya en la silogística es su número el de una docena por lo menos. Todos ellos pueden demostrarse primorosamente... en pseudodemostraciones, que suponen esas mismas leyes u otras proposiciones equivalentes.

lidad de negar las leyes del pensamiento como *impracticabilidad* de esta negación. Pero nosotros, los absolutistas lógicos, consideramos tan poco idénticos estos dos conceptos, que negamos la impracticabilidad y, sin embargo, mantenemos la imposibilidad. El *acto* de la negación no es imposible (lo cual significaría, como referente a algo real, que no es imposible *realmente),* pero es imposible la *proposición negativa* que constituye el contenido de dicho acto; y es imposible, como ideal, en sentido ideal. Pero esto quiere decir que tal proposición es un *contrasentido* y por ende evidentemente falsa. Esta imposibilidad ideal de la proposición negativa no pugna en absoluto con la posibilidad real del acto de juicio negativo. Evitemos el último resto de expresión equívoca y digamos que la proposición es un contrasentido y que el acto de juicio no está excluido causalmente; todo entonces resulta completamente claro.

En el pensamiento efectivo del hombre *normal* no suele acontecer, ciertamente, el acto de negar una ley del pensamiento. Pero difícilmente se podrá sostener que no pueda tener lugar en ningún hombre, cuando grandes filósofos, como Epicuro y Hegel, han negado el principio de contradicción. Acaso el genio y la demencia estén próximos en este respecto; acaso haya también entre los dementes quienes nieguen las leyes del pensamiento; por hombres habrá que tenerlos, a pesar de todo. Considérese asimismo que la negación de todas las consecuencias necesarias de los principios primitivos es imposible, en el mismo sentido que la de éstos. Pero es bien sabido que cabe engañarse tratándose de teoremas silogísticos o aritméticos complicados. También esto sirve, pues, como argumento incontestable. Por lo demás, éstas son discusiones que no afectan a lo esencial. La imposibilidad lógica (entendida como contrasentido del contenido ideal del juicio) y la imposibilidad psicológica (entendida como impracticabilidad del acto de juicio correspondiente), serían conceptos heterogéneos, aun cuando esta última existiese con la primera en los hombres, o sea, aun cuando nos fuese imposible, por las leyes naturales, prestar asentimiento a los contrasentidos [26].

Ahora bien, esta auténtica imposibilidad lógica de la contradicción a las leyes del pensamiento es la que el absolutista lógico emplea como argumento en favor de la «eternidad» de dichas leyes. ¿Qué significa aquí el término eternidad? Unicamente la circunstancia de que todo juicio está «atado» por las leyes lógicas puras, prescindiendo del tiempo y de las circunstancias, de los individuos y de las especies. Y esto no, naturalmente, en el sentido psicológico de una constricción mental, sino en el sentido ideal de la norma: quien juzgase de otra manera juzgaría de un modo absolutamente falso, cualquiera que fuese la especie de seres psíquicos a que perteneciese. La referencia a los seres psíquicos no significa, evidentemente, limitación alguna de la universalidad. Las normas para juicios «atan» a los seres capaces de juzgar y no a las piedras. Ello radica en su sentido; y sería

[26] Cf. las discusiones del § 22 en el cap. 4, particularmente pp. 79 y s.

ridículo tratar a las piedras y demás seres análogos como excepciones en este respecto. La demostración de los absolutistas lógicos es, pues, muy sencilla. Dice: El siguiente nexo *me* es dado por intelección. Son válidos tales o cuales principios, y lo son limitándose a desplegar lo que está fundado en el contenido de sus conceptos. Es, por tanto, un contrasentido toda proposición (esto es, todo posible contenido de un juicio, en sentido ideal) que niegue inmediatamente dichos principios o choque contra ellos mediatamente. Esto último quiere decir tan sólo que hay un encadenamiento puramente deductivo que liga a la verdad de los contenidos de los juicios, tomados como hipótesis, la falsedad de los principios, tomados como tesis. Pero si los contenidos de esta especie son contrasentidos y, por tanto, falsos, *todo acto de juicio* del cual sean contenido ha de ser incorrecto; pues un juicio se llama correcto cuando «lo que juzga» esto es, su contenido, es verdadero; y por ende incorrecto cuando este contenido es falso.

He subrayado la palabra *todo* juicio, para llamar la atención sobre la circunstancia de que el sentido de esta rigurosa universalidad excluye *eo ipso* toda limitación y por lo tanto también la limitación a la especie humana u otras especies cualesquiera de seres capaces de juzgar. Yo no puedo forzar a nadie a tener la intelección de lo que yo con intelección veo. Pero yo mismo no puedo dudar; yo veo con intelección también que sería absurda toda duda aquí donde verifico un acto de intelección, esto es, aprehendo la verdad misma. Y así me encuentro en un punto que, o uso como punto de Arquímedes para desencajar el mundo de la sinrazón y de la duda, o abandono, para abandonar con él toda razón y conocimiento. Yo veo con intelección que esto es así y que en el último caso habría que renunciar a toda aspiración racional a la verdad, a toda afirmación y demostración —si es que seguía siendo posible hablar de razón y de sinrazón.

En todo esto me encuentro, pues, en pugna con el distinguido investigador. El cual prosigue de esta manera:

«La necesidad de los principios formales, fundada de este modo, sería absoluta... sólo en el caso de que nuestro conocimiento de los mismos garantizase que la esencia del pensamiento (que encontramos en nosotros y expresamos por medio de aquéllos) era inmutable, o incluso la única esencia posible del pensamiento, o sea, que aquellas condiciones de *nuestro* pensamiento eran a la vez las condiciones de *todo* pensamiento posible. Pero nosotros sólo sabemos de nuestro pensamiento. No estamos facultados para construir un pensamiento distinto del nuestro; ni por tanto un pensamiento genérico, o que fuese como el género de las distintas especies posibles de pensamiento. Las palabras que parecen describirlo no tienen ningún sentido practicable para nosotros, que satisfaga las exigencias que despierta esta apariencia. Pues todo intento de producir lo que ellas prescriben está sujeto a las condiciones de nuestra representación y de nuestro pensamiento y se mueve en su círculo.»

Si nosotros empleásemos expresiones tan capciosas como la de «esencia

de nuestro pensamiento», tratándose de lógica pura; si las interpretásemos, por tanto, de conformidad con nuestros análisis, como la suma de las leyes ideales que definen la congruencia formal del pensamiento, pretenderíamos naturalmente haber demostrado con todo rigor lo que Erdmann considera indemostrable: que la esencia del pensamiento es inmutable, e incluso la única posible, etc. Pero es claro que Erdmann, al negar esto, no tiene presente ese sentido de las expresiones en cuestión, que es el único justificado; es claro —y las citas que siguen más abajo lo hacen resaltar netamente— que Erdmann considera las leyes del pensamiento como expresión de la esencia real de nuestro pensamiento, o sea, como leyes reales, como si adquiriésemos con ellas una intelección inmediata de la constitución de la especie humana en su aspecto epistemológico. Mas, por desgracia, no ocurre así. ¿Cómo proposiciones que no hablan ni remotamente de lo real y que se limitan a declarar lo que se da inseparablemente con ciertas significaciones verbales o ciertas significaciones enunciativas de índole muy general, podrían proporcionar conocimientos tan importantes de índole real, conocimientos sobre la «esencia de los procesos espirituales, en suma, la esencia de nuestra alma», según leemos más abajo?

Por otra parte, si *tuviésemos*, gracias a estas u otras leyes, una intelección de la esencia real del pensamiento, llegaríamos a consecuencias muy distintas de las que consigna el meritorio investigador. «Sólo sabemos de nuestro pensamiento.» Dicho más exactamente: no sólo sabemos de nuestro pensamiento propio individual, sino, como psicólogos científicos, también sabemos un poco del humano en general y un poco menos del animal. Pero en todo caso, un pensamiento de otro género (en este sentido real) y ciertas especies de seres pensantes coordinadas a dicho pensamiento no son inconcebibles para nosotros; podrían describirse muy bien y con *pleno sentido* —como tampoco es análoga concepción imposible, tratándose de especies ficticias de las ciencias naturales—. Böcklin pinta con viva naturalidad los más espléndidos centauros y ondinas. Y nosotros le creemos; al menos estéticamente. Nadie podría decidir si son o no posibles con arreglo a las leyes naturales. Pero si tuviésemos la intelección última de las formas de complexión de los elementos orgánicos que constituyen la unidad viva del organismo, con arreglo a las leyes naturales; si poseyésemos las leyes que mantienen el curso de esta evolución en el cauce de las formas típicas, podríamos añadir a las especies reales múltiples especies objetivamente posibles, descritas en conceptos científicamente exactos, podríamos discutir estas posibilidades tan seriamente como el físico teórico discute sus especies fingidas de gravitaciones. En todo caso es incontestable la *posibilidad lógica* de tales ficciones, así en el terreno de las ciencias naturales como en el de la psicología. Sólo cuando realizamos la μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, confundiendo la región de las leyes psicológicas del pensamiento con la de las leyes lógicas puras y falseando estas últimas en sentido psicologista, toma apariencia de justificación la afirmación de que no estamos facultados para representarnos otras formas de pensar y de que las palabras que parecen describirlas

no tienen ningún sentido practicable para nosotros. Puede ser que no podamos hacernos ninguna «justa representación» de tales formas de pensar; puede que sean impracticables para nosotros en sentido absoluto; pero esta impracticabilidad no es en ningún caso imposibilidad, en el sentido del absurdo, del contrasentido.

Acaso la siguiente comparación no sea inútil para aclarar lo dicho. Los teoremas de la teoría de las trascendentes de Abel no tienen ningún «sentido practicable» para un niño pequeño, ni lo tienen para el profano (el niño matemático, como los matemáticos suelen decir humorísticamente). Ello depende de las condiciones individuales de su representación y de su pensamiento. Pues bien, exactamente en la misma relación en que nosotros, los adultos, nos encontramos con respecto al niño, o el matemático con respecto al profano, podría encontrarse en general una especie más alta de seres pensantes, digamos los ángeles, con respecto a nosotros, los hombres. Sus palabras y conceptos no tendrían para nosotros ningún sentido practicable; ciertas propiedades específicas de nuestra constitución psíquica no permitirían que lo tuviesen. El hombre normal necesita, para entender la teoría de las funciones de Abel, y aun simplemente para entender sus conceptos, algún tiempo, pongamos cinco años. Pues bien; pudiera ser que para entender la teoría de ciertas funciones angélicas necesitase, dada su constitución, un milenio, siendo así que apenas alcanza a vivir un siglo, en el caso más favorable. Pero esta impracticabilidad absoluta, condicionada por los límites naturales de la constitución de la especie, no sería, naturalmente, la imposibilidad que nos imponen los absurdos, las proposiciones *contra sentido*. En un caso se trata de proposiciones que no podemos entender pura y simplemente; pero que consideradas en sí mismas son congruentes e incluso válidas. En el otro caso, por el contrario, entendemos las proposiciones muy bien, pero son contrasentidos y por eso «no podemos creer en ellas»; esto es, entendemos que son inadmisibles, como contrasentidos.

Consideremos ahora las consecuencias extremas que Erdmann saca de sus premisas. Apoyándonos en el «postulado vacío de un pensamiento intuitivo», debemos, según él, «conceder la *posibilidad* de que haya un pensamiento que sea esencialmente distinto del nuestro», de donde saca la conclusión de que los principios lógicos sólo son válidos para la esfera de nuestro pensamiento, sin que tengamos ninguna garantía de que este pensamiento no pueda cambiar de constitución. Pues sigue siendo posible, según esto, un cambio semejante, ya alcance a todos estos principios, ya sólo a algunos, puesto que no todos pueden derivarse de uno analíticamente. Es indiferente que esta posibilidad no encuentre, en los enunciados de la conciencia sobre nuestro pensamiento, ningún apoyo que permita prever su realización. Existe a pesar de todo. Pues nosotros sólo podemos tomar nuestro pensamiento como es. No tenemos poder para encadenar su constitución futura a la presente. En particular somos impotentes para interpretar la esencia de nuestros procesos espirituales, en suma, de nuestra

alma, de tal suerte que podamos deducir de ella la inmutabilidad del pensamiento que nos es dado [27].

Y así no podemos, según Erdmann, «dejar de confesar que todos esos principios, cuya contradicción es impracticable para nosotros, sólo son necesarios si suponemos la constitución de nuestro pensamiento; la cual vivimos como una constitución determinada, no como una constitución absoluta, o que se daría bajo todas las condiciones posibles. Nuestros principios lógicos conservan, pues, su necesidad mental; sólo que ésta *no debe ser considerada como absoluta, sino como hipotética* [en nuestra terminología: relativa]. No podemos hacer otra cosa que asentir a ellos, dada la naturaleza de nuestra representación y de nuestro pensamiento. Son universalmente válidos, suponiendo que nuestro pensamiento siga siendo el mismo. Son necesarios, porque sólo podemos pensar dándolos por supuestos, mientras expresen la esencia de nuestro pensamiento» [28].

Después de lo dicho hasta aquí, no necesito añadir que estas consecuencias no tienen, a mi juicio, razón de ser. Sin duda existe *la* posibilidad de que haya una vida psíquica esencialmente distinta de la nuestra; cierto es que sólo podemos tomar nuestro pensamiento como es y que sería insensato todo intento de deducir de «la esencia de nuestros procesos espirituales, en suma, de nuestra alma» su inmutabilidad. Pero de aquí no se sigue la posibilidad, *toto cœlo* distinta, de que los cambios de nuestra constitución específica afecten a todos los principios o a algunos de ellos y de que por tanto la necesidad lógica de estos principios sea meramente hipotética. Todo esto es un contrasentido; un contrasentido en el riguroso sentido en que hemos usado en todo tiempo esta palabra (naturalmente sin otro matiz que el de un término puramente científico). Es un maleficio de nuestra equívoca terminología lógica el que puedan surgir aún semejantes teorías y extraviar incluso a serios investigadores. Si estuviesen hechas las primitivas distinciones conceptuales de la lógica elemental y aclarada la terminología sobre la base de las mismas; si no nos arrastrásemos en torno a tan desdichados equívocos como los inherentes a todos los términos lógicos —ley del pensamiento, forma del pensamiento, verdad real y formal, representación, juicio, proposición, concepto, nota, propiedad, fundamento, necesidad, etc.—, ¿cómo podrían ser defendidos teoréticamente en lógica y en teoría del conocimiento tantos contrasentidos, entre ellos el del relativismo?

[27] Cf. l. c., núm. 369, sub e, pp. 377-378. Una vez familiarizados con la posibilidad de un cambio del pensamiento lógico, era inminente la idea de una *evolución* del mismo. Según G. Ferrero (*Les lois psychologiques du symbolisme*, París, 1895) «debe la lógica —así leo en una reseña de A. Lasson en la *Zeitschrift für Philosophie*, tomo 113, p. 85— hacerse positiva y exponer las leyes del raciocinio según la antigüedad y hasta el grado de evolución de la cultura; pues también la lógica cambia con la evolución del cerebro... La antigua preferencia por la lógica pura y el método deductivo ha sido siempre pereza mental; y la metafísica es el colosal monumento de esta pereza, conservado hasta el día de hoy, aunque felizmente solo sigue influyendo en algunos retrasados».

[28] Cf. l. c., núm. 370, p. 378.

¿Cómo podrían tener de hecho una apariencia tan favorable, que ciega incluso a significados pensadores?

Hablar de la posibilidad de «leyes del pensamiento» variables, entendidas como leyes *psicológicas* de la representación y del juicio —las cuales diferirían mucho según las distintas especies de seres psíquicos y cambiarían incluso en una misma de tiempo en tiempo— tiene sentido. Pues por «leyes» psicológicas solemos entender «leyes empíricas», generalidades aproximadas de coexistencia y sucesión, referentes a hechos que pueden ser de un modo en un caso y de otro modo en otro caso. También concedemos gustosos la posibilidad de leyes variables del pensamiento, entendidas como leyes *normativas* de la representación y del juicio. Las leyes normativas pueden, ciertamente, estar adaptadas a la constitución específica de los seres que juzgan, siendo por tanto variables con éstos. Esto afecta manifiestamente a las reglas de la lógica práctica, considerada como metodología; y afecta también a los preceptos metódicos de las ciencias particulares. Los ángeles matemáticos pueden tener otros métodos de calcular que nosotros. Pero ¿tendrán también otros axiomas y teoremas? Esta pregunta nos lleva más allá: Hablar de leyes variables del pensamiento sólo resulta un *contrasentido* cuando entendemos por ellas las leyes *lógicas puras* (a las cuales podemos incorporar las leyes puras de la teoría de los números cardinales, de la teoría de los números ordinales, de la teoría pura de conjuntos, etc.). La vaga expresión de «leyes normativas del pensamiento», con que también se las designa, induce en general a confundirlas con aquellas otras leyes del pensamiento, fundadas en la psicología. Pero son verdades teoréticas puras, de naturaleza ideal, que radican puramente en su contenido significativo y no lo rebasan jamás. Por eso no pueden ser afectadas por ningún cambio real o ficticio, en el mundo de la *matter of fact.*

En el fondo tendríamos que considerar propiamente una triple antítesis: no solamente la antítesis entre la *regla práctica* y la *ley teórica,* o la antítesis entre la *ley ideal* y la *ley real,* sino también la antítesis entre la *ley exacta* y la «*ley empírica*» (esto es, la ley como término medio del cual se dice que «no hay regla sin excepción»). Si tuviésemos intelección de las leyes exactas de los procesos psíquicos, también éstas serían eternas e inmutables, como las leyes fundamentales de las ciencias teoréticas de la naturaleza; y serían válidas, por tanto, aun cuando no hubiese ningún proceso psíquico. Si fuesen aniquiladas todas las masas gravitatorias, no quedaría anulada por ello la ley de la gravitación; quedaría simplemente sin posible aplicación efectiva. Esta ley no dice, en efecto, nada sobre la existencia de masas gravitatorias, sino sólo sobre lo que es inherente a las masas gravitatorias como tales. (Hemos reconocido en un pasaje anterior [29], que el establecimiento de las leyes exactas de la naturaleza tiene por base una ficción idealizadora; pero prescindimos de ella en este momento, ateniéndonos a la mera intención de estas leyes.) Tan pronto como se concede, pues, que las leyes lógicas

[29] Cf. capítulo 4, § 23, pp. 82-84.

son exactas y que tenemos intelección de su exactitud, queda excluida la posibilidad de su cambio, porque cambie la estructura del ser efectivo y, a consecuencia de este cambio, se transformen las especies naturales y espirituales; o sea, queda garantizada su «eterna» validez.

Desde el lado psicologista podría replicar alguien que toda verdad, y, por tanto, también la de las leyes lógicas, reside en el conocimiento, y que éste, como vivencia psíquica, está sometido por definición a leyes psicológicas. Pero sin discutir exhaustivamente la cuestión del sentido en que la verdad reside en el conocimiento, digo que no hay cambio de los hechos psíquicos que pueda convertir el conocimiento en error y el error en conocimiento. La aparición y desaparición de los conocimientos, como fenómenos, depende naturalmente de condiciones psicológicas; lo mismo que la aparición y desaparición de otros fenómenos psíquicos; por ejemplo, de los sensibles. Pero así como ningún proceso psíquico puede hacer que el rojo, que estoy intuyendo, sea un sonido, en lugar de un color, o que el más bajo de los sonidos sea el más alto, o, dicho de un modo más general: así como todo lo que está implícito y fundado en lo universal de la vivencia, dada en cada caso, se halla por encima de todo cambio posible, porque todo cambio afecta a lo individual, pero carece de sentido con respecto a lo conceptual; esto mismo es aplicable a los «contenidos» de los actos de conocimiento. Es inherente al concepto del conocimiento que su contenido tenga el carácter de la verdad. Este carácter no conviene al fenómeno pasajero del conocimiento, sino al contenido idéntico del mismo, a lo ideal o universal, que todos tenemos a la vista, cuando decimos: conozco que $a+b=b+a$ y otros muchísimos conocen *lo mismo*. Es posible, naturalmente, que de conocimientos salgan errores, por ejemplo, en un sofisma. Mas no por esto se convierte el conocimiento mismo en un error; lo que ha sucedido es que lo uno ha seguido causalmente a lo otro. Es posible también que en una especie de seres, capaces de juzgar, no se desarrollen conocimientos; que todo cuanto consideren como verdadero sea falso y todo cuanto consideren falso sea verdadero. Pero en sí, la verdad y la falsedad permanecen intactas; ambas son, por esencia, cualidades de los correspondientes contenidos de los actos de juicio, no de estos actos; ambas son propias de aquéllos, aunque no sean reconocidas por nadie; enteramente lo mismo que los colores, los sonidos, los triángulos, etc., tienen en todo tiempo las cualidades esenciales que les son propias como colores, sonidos, triángulos, etc., haya o no haya en el mundo quien pueda conocerlas.

No podemos conceder, pues, la posibilidad que Erdmann trata de fundamentar, esto es, la posibilidad de que otros seres tengan principios totalmente distintos. Una posibilidad, que implica un contrasentido, es justamente una imposibilidad. Probemos a sacar una vez más las consecuencias implícitas en la teoría de Erdmann. Según ella, podría haber seres de una naturaleza peculiar, por decirlo así, *superhombres lógicos para los cuales no serían válidos nuestros principios,* sino otros principios muy distintos; de tal suerte que toda verdad para nosotros resultase una falsedad para ellos.

Para ellos sería posible no vivir los fenómenos psíquicos que estuviesen viviendo. Nuestra existencia y la de ellos, aunque fuese para nosotros verdadera, sería para ellos falsa, etc. Pero nosotros, *lógicos vulgares,* juzgaríamos que esos seres están locos, que hablan de la verdad y destruyen sus leyes, que afirman tener sus propias leyes de pensamiento y niegan aquellas de las que depende la posibilidad de toda ley; afirman algo y admiten a la vez la negación de lo afirmado; el sí y el no, la verdad y el error, la existencia y la inexistencia, pierden en su pensamiento todo signo mutuamente distintivo. Sólo que ellos no notan sus contrasentidos, mientras que nosotros los notamos, los conocemos como tales con la más luminosa intelección. Quien conceda semejantes posibilidades sólo está separado del más extremo escepticismo por matices; refiere la subjetividad de la verdad a la especie, en lugar de referirla a la persona. Es un relativista específico, en el sentido definido por nosotros anteriormente, y sucumbe a las objeciones expuestas, que ahora no repetimos. Por lo demás no entiendo por qué hemos de detenernos en los límites de unas fingidas diferencias de raza. ¿Por qué no reconocer como igualmente justificadas las diferencias de razas reales, las diferencias entre la razón y la locura y, por último, las diferencias individuales?

Acaso el relativista oponga a nuestra apelación a la *evidencia* (o al evidente contrasentido de la posibilidad que se pretende hacernos reconocer) la frase antes citada: que *es «indiferente que esta posibilidad no encuentre apoyo en el testimonio de la conciencia de nosotros mismos»*, que es comprensible de suyo que no podemos pensar contrariamente a nuestras formas de pensar. Pero prescindiendo de esta interpretación psicologista de las formas del pensamiento que ya hemos refutado, decimos que esta salida significa el escepticismo absoluto. Si no pudiésemos confiar en la evidencia, ¿cómo podríamos hacer afirmaciones ni defenderlas racionalmente? ¿Considerando acaso que los demás hombres están constituidos lo mismo que nosotros, o sea, que se inclinarán a juzgar de un modo análogo, en virtud de las mismas leyes del pensamiento? Pero ¿cómo podremos saber esto, si no podemos saber absolutamente nada? Sin intelección no hay saber.

Es harto singular que se otorgue confianza a afirmaciones tan dudosas, como son las referentes a lo humano en general, y en cambio no a esas trivialidades puras, cuyo contenido doctrinal es sin duda muy escaso, pero que nos proporcionan la más clara intelección de lo poco que afirman. En ellas no se puede encontrar nunca nada absolutamente, que sea relativo a seres pensantes ni a sus peculiaridades específicas.

El relativista no debe tener esperanza de alcanzar una posición mejor (aunque sólo sea provisionalmente) diciendo: tú me tratas como un relativista extremo, pero lo soy únicamente respecto de los principios lógicos; todas las demás verdades quedan intactas. En ningún caso escapará a las objeciones generales contra el relativismo específico. Quien relativiza las verdades lógicas fundamentales, relativiza también todas las demás verda-

des. Basta considerar el contenido del principio de contradicción y sacar las consecuencias fáciles de sacar.

Erdmann mismo está muy lejos de estas medias tintas. Ha tomado de hecho por base de su lógica el *concepto relativista de la verdad,* que exige su teoría. La definición dice: «La verdad de un juicio consiste en que la inmanencia lógica de su objeto sea subjetivamente cierta y en especial objetivamente cierta y que la expresión predicativa de esta inmanencia sea lógicamente necesaria» [30]. Permanecemos, pues, sin duda, en la esfera psicológica. Pues el objeto es para Erdmann el representado; y éste es a su vez identificado expresamente con la representación. Asimismo la «certeza objetiva o universal» es sólo aparentemente algo objetivo, pues se funda en la universal concordancia de los que juzgan» [31]. No falta ciertamente en Erdmann la expresión de «verdad objetiva»; pero identificada con «validez universal», esto es, validez para todos. Pero ésta se divide según él en certeza para todos y, si no entiendo mal, necesidad lógica para todos. La definición anterior quiere decir eso precisamente. Pero cabría dudar de que lleguemos en un solo caso a afirmar justificadamente la verdad objetiva en este sentido, y de que escapemos al regreso hasta el infinito que implica la definición y ha sido advertido por el eminente investigador. Por desgracia, la salida que encuentra no es suficiente. Ciertos son —dice— los juicios en los cuales afirmamos en congruencia con los demás, pero no esta congruencia misma. Pero ¿de qué puede servirnos esto y la certeza subjetiva que tengamos de ello? Nuestra afirmación sólo sería *justificada,* cuando supiésemos de esta congruencia; y esto significa, cuando conociésemos su verdad. También cabría preguntar cómo llegaríamos simplemente a tener la certeza subjetiva de la congruencia de *todos;* y por último, para prescindir de esa dificultad, si es posible justificar la exigencia de la certeza universal, como si la verdad fuese patrimonio de todos y no más bien de algunos escogidos.

[30] L. c., núm. 278, p. 275.
[31] L. c., p. 274.

CAPITULO 8

Los prejuicios psicologistas

Hasta ahora hemos combatido al psicologismo, sobre todo por sus consecuencias. Ahora vamos contra sus mismos argumentos, tratando de demostrar que las supuestas razones comprensibles de suyo, en que se apoya, son prejuicios ilusorios.

§ 41. *Primer prejuicio*

Un primer prejuicio dice: «Los preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología, como se comprende de suyo. Por lo tanto, es también evidente que las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento.»

El engaño desaparece tan pronto como se consideran de cerca las cosas mismas en vez de argumentar en general.

Ante todo es necesario poner término a una torcida interpretación en que caen ambos partidos. Insistimos en que las leyes lógicas, consideradas en sí y por sí, no son proposiciones normativas, en el sentido de preceptos, esto es, de proposiciones a cuyo *contenido* sea inherente el enunciar cómo se *debe* juzgar. Hay que distinguir las leyes, que *sirven de normas* para las actividades del conocimiento, y las reglas, que *implican la idea de esta norma y enuncian* ésta como universalmente obligatoria.

Consideremos un ejemplo, el conocido principio de la silogística que se formula desde antiguo con estas palabras: la nota de la nota es nota de la cosa. La brevedad de esta fórmula sería recomendable, si no diese como expresión del pensamiento perseguido, un principio visiblemente falso [1]. Para dar al pensamiento expresión concreta, necesitaremos servirnos de más palabras. «El siguiente principio es válido para todo par de notas, *A*, *B*: Si todo objeto que tiene la nota *A* tiene también la nota *B*, y un objeto determinado, *S*, tiene la nota *A*, tiene también la nota *B*.» Ahora bien, no

[1] Es seguro que la nota de la nota (expresado en general) *no* es nota de la cosa. Si al principio quisiese decir lo que las palabras dicen claramente, cabría razonar así: este papel secante es rojo, el rojo es un color, luego este papel secante es un color.

podemos menos de negar resueltamente que este principio implique el menor pensamiento normativo. Podemos, sin duda, emplearlo para normación; pero no por esto es él mismo una norma. Podemos fundar en él un precepto expreso, por ejemplo: «el que juzga que todo *A* es *B* y que cierto *S* es *A*, ha de juzgar (o debe juzgar) que este *S* es también *B*». Pero bien se ve que éste ya no es el primitivo principio lógico, sino otro que ha surgido introduciendo en él el pensamiento normativo.

Lo mismo puede decirse, manifiestamente, de todas las leyes silogísticas y de todos los principios «lógicos puros» en general [2]. Pero no de ellos solos. La aptitud para la adaptación normativa es propia asimismo de las verdades de otras disciplinas teoréticas, sobre todo de las verdades matemáticas puras, que se suelen separar habitualmente de la lógica [3]. El conocido teorema

$$(a + b)(a - b) = a^2 - b^2$$

afirma, por ejemplo, que el producto de la suma y la diferencia de dos números cualesquiera es igual a la diferencia de sus cuadrados. Este teorema no habla para nada de nuestros juicios, ni de la forma en que *deben* tener lugar. Tenemos ante nosotros una ley teorética y no una regla práctica. Si consideramos, en cambio, esta proposición paralela: «para encontrar el producto de la suma y la diferencia de dos números, basta obtener la diferencia de sus cuadrados», hemos expresado una regla práctica y no una ley teorética. También en este caso la introducción del pensamiento normativo es lo único que transforma la ley en regla, la cual es la consecuencia apodíctica y por sí misma comprensible de la ley, pero se distingue de ésta por los pensamientos que implica.

[2] En esta convicción de que el pensamiento normativo, el deber ser, no es inherente al contenido de los principios lógicos, coincido para satisfacción mía con Natorp, que la ha expresado breve y claramente hace poco en su *Sozialpädagogik* (Stuttgart, 1899, § 4) [*Pedagogía social,* Madrid, La Lectura]. «Las leyes lógicas no dicen. sostenemos, ni cómo se piensa de hecho en estas o las otras circunstancias, ni cómo se debe pensar.» Refiriéndose al ejemplo del silogismo de igualdad: «si $A = B$ y $B = C$, $A = C$», dice: «Esto es evidente, sin tener a la vista nada más que los términos de la comparación y las relaciones entre los mismos dadas simultáneamente, y sin necesidad de pensar en el curso o en el funcionamiento del pensamiento correspondiente, ni cómo es de hecho, ni como debe ser» (l. c., pp. 20 y 21, respectivamente). Mis Prolegómenos se rozan también en algunos otros puntos, no menos esenciales, con esta obra del sagaz investigador, la cual no ha podido servirme de más, por desgracia, en la gestación y la exposición de mis ideas. En cambio me han proporcionado algunas sugestiones dos trabajos más antiguos de Natorp, el artículo de los *Phil. Monatsh,* XIII, y la *Einleitung in die Psychologie,* aunque en otros puntos me han incitado vivamente a la contradicción.

[3] La «matemática formal» o «pura», en el sentido de que yo uso este término, comprende íntegras la aritmética y la teoría de la multiplicidad puras; pero no la geometría. En la matemática pura corresponde a ésta la teoría de la multiplicidad euclidiana de tres dimensiones; esta multiplicidad es la idea genérica del espacio, pero no éste mismo.

Podemos avanzar más aún. Es claro que *toda* verdad general, cualquiera que sea la esfera teorética a que pertenezca, puede servir en igual modo de fundamento a una norma general para juzgar correctamente. Las leyes lógicas no se distinguen de ningún modo en *este* respecto. Por su propia naturaleza no son verdades normativas, sino teoréticas; y, como tales, pueden servir de normas para juzgar, lo mismo que las verdades de cualquier otra disciplina.

Mas por otra parte es también innegable que la convicción general que ve en los principios lógicos normas del pensamiento no puede ser totalmente infundada; que la facilidad con que nos resulta evidente no puede ser un puro engaño. Cierta *íntima* preeminencia, en punto a la regulación del pensamiento, ha de distinguir a estos principios de los demás. Pero ¿es menester por eso que la idea de regulación, del deber ser, esté implícita en el contenido mismo de los principios lógicos? ¿No puede *fundarse* con intelectiva necesidad en este contenido? Con otras palabras: ¿no pueden tener las leyes lógicas y las leyes matemáticas puras un contenido significativo especial, que les dé una *vocación natural* para la regulación del pensamiento?

Como vemos por esta simple consideración, el error está repartido, en efecto, entre ambos partidos.

Los *antipsicologistas* erraban considerando la regulación del conocimiento como la esencia de las leyes lógicas, por decirlo así. Por eso no prevalecía como es debido el puro carácter teorético de la lógica formal, ni por consiguiente su identificación con la matemática formal. Se veía bien que el grupo de principios tratados en la silogística tradicional es extraño a la psicología. Se reconocía asimismo la *vocación natural* de estos principios para servir como normas del conocimiento, motivo por el cual han de constituir necesariamente el núcleo de toda lógica práctica. Pero no se echaba de ver la diferencia entre el contenido propio de los principios y su función, su aplicación práctica. No se echaba de ver que los principios lógicos no son en sí mismos normas, sino que sirven solamente de normas. Mirando a la normación, adquirióse el hábito de hablar de las leyes del pensamiento; y así pareció como si también estas leyes tuviesen un contenido psicológico y como si su diferencia respecto de las leyes llamadas habitualmente psicológicas sólo consistiese en que aquéllas serían normativas, mientras que las demás leyes psicológicas no lo serían.

Por el otro lado erraban los *psicologistas* en su presunto axioma, cuya falta de validez podemos demostrar ahora en pocas palabras. Si vemos que por sí solo se comprende que toda verdad general, sea de índole psicológica o no, funda una regla para juzgar justamente, queda demostrada así no sólo la posibilidad racional, sino incluso la existencia de reglas del juicio, que no se funden en la psicología.

Ahora bien, no todas estas reglas del juicio son reglas *lógicas* simplemente porque den normas para apreciar la justeza de los juicios. Pero se ve intelectivamente que de las reglas lógicas en sentido propio (que consti-

tuyen el dominio primordial de un arte del pensamiento científico) sólo un grupo admite y aun exige una fundamentación psicológica: las normas técnicas para la producción del conocimiento científico y para la crítica de sus productos, normas que se adaptan especialmente a la naturaleza humana. El otro grupo, incomparablemente más importante, se compone de giros normativos dados a leyes que pertenecen al contenido objetivo o ideal de la ciencia. Los lógicos psicologistas, entre ellos investigadores del rango de un Mill y de un Sigwart, consideran la ciencia más por su lado subjetivo (como unidad metodológica del proceso del conocimiento en la especie humana) que por su lado objetivo (como idea de la unidad teorética de la verdad) y, por tanto, insisten exclusivamente sobre las funciones metodológicas de la lógica, por lo cual no echan de ver la fundamental distinción entre las *normas lógicas puras* y las *reglas técnicas de un arte de pensar específicamente humano.* Pero ambas son de carácter totalmente distinto por su contenido, origen y función. Los principios lógicos puros, si miramos a su contenido originario, sólo se refieren a lo ideal; los principios metodológicos, a lo real. Los primeros tienen su origen en axiomas inmediatamente intelectivos; los últimos en hechos empíricos y principalmente psicológicos. La promulgación de aquéllos sirve a intereses puramente teoréticos y sólo secundariamente a intereses prácticos; con éstos sucede a la inversa: su interés inmediato es práctico y sólo mediatamente —o sea, en cuanto que su fin es el fomento metódico del conocimiento científico— fomentan asimismo los intereses teoréticos.

§ 42. *Explicaciones complementarias*

Toda proposición teorética puede adoptar, como hemos visto, una forma normativa. Pero las reglas para juzgar justamente, que surgen así, no son en general las que necesita un arte lógico; sólo algunas de ellas están predestinadas, por decirlo así, a la normación lógica. Puesto que este arte pretende prestar enérgica ayuda a nuestras aspiraciones científicas, no puede tener por base esa plenitud del conocimiento, que sería propia de las ciencias acabadas y que nosotros esperamos alcanzar mediante dicha ayuda. La traducción sin fin de todos los conocimientos científicos dados en normas, no puede aprovecharnos de nada; lo que necesitamos son normas generales y que en su generalidad se levanten por encima de todas las ciencias determinadas, para la crítica valorativa de los conocimientos teoréticos y de sus métodos; y análogamente reglas prácticas para el fomento de los mismos.

Esto precisamente es lo que pretende realizar el arte lógico; y puesto que pretende realizarlo como disciplina científica, necesita tener por base ciertos conocimientos teoréticos. Ahora bien, es claro desde luego que han de ser para él de un valor excepcional todos los conocimientos que se funden puramente en los conceptos de verdad, proposición, sujeto, predicado, objeto, cualidad, fundamento y consecuencia, punto de referencia y

relación, y otros semejantes. Pues toda ciencia, desde el punto de vista de *lo que* enseña, o sea, desde el punto de vista objetivo, teorético, se compone de verdades; toda verdad reside en proposiciones; todas las proposiciones contienen sujetos y predicados, por medio de los cuales se refieren a los objetos o sus cualidades; y, en cuanto proposiciones, enlázanse como fundamentos y consecuencias, etc. Es claro, pues, que las verdades que se fundan *en estos elementos constitutivos esenciales de toda ciencia, en cuanto unidad objetiva o teorética,* las verdades cuya desaparición no cabe pensar sin que desaparezca lo que da base y sentido objetivos a las ciencias, en cuanto tales, constituyen naturalmente los criterios fundamentales con los cuales puede medirse si lo que en un caso dado pretende ser ciencia o pertenecer a una ciencia como principio o consecuencia, como silogismo o inducción, como prueba o teoría, etc., responde en realidad a semejante intención, o si más bien no pugna *a priori* contra las condiciones ideales de la posibilidad de toda teoría y ciencia en general. Si se nos concede ahora que las verdades fundadas puramente en el contenido o sentido de los conceptos, que constituyen la idea de una ciencia como unidad objetiva, no pueden pertenecer a la esfera de ninguna ciencia particular; si se concede en especial que semejantes verdades, en cuanto verdades ideales, no pueden tener su lugar propio en las ciencias de la *matter of fact* —por ende tampoco en la psicología—, entonces nuestra causa está ganada. Entonces no se puede negar tampoco la existencia ideal de una ciencia propia, la lógica pura, que define, con absoluta independencia de todas las demás disciplinas científicas, los conceptos constitutivamente inherentes a la idea de una unidad sistemática o teorética, e investiga además los nexos teoréticos que se fundan puramente en dichos conceptos. Esta ciencia tendrá además la singular peculiaridad de que ella misma estará sometida, en cuanto a su «forma», al contenido de sus leyes; o, con otras palabras, de que los elementos y los nexos teoréticos de que se compone ella misma, como unidad sistemática de verdades, estarán regidos por las leyes que pertenecen a su contenido teorético.

Esto de que la ciencia, que se refiere a todas las ciencias, por lo que hace a la forma de las mismas, se refiera *eo ipso* a sí misma, suena a paradoja; pero no alberga ninguna dificultad. El ejemplo más sencillo lo pone en claro. El principio de contradicción es regla de toda verdad y, puesto que él mismo es una verdad, es regla de sí mismo. Considérese lo que significa esta regulación; formúlese el principio de contradicción aplicado a sí mismo y se tropezará con una evidencia intelectiva, o sea, con lo contrario justamente de lo paradójico y problemático. Así sucede, en general, con las reglas de la lógica pura, en relación a ellas mismas.

Esta lógica pura es, pues, el primero y más esencial fundamento de la lógica metodológica. Pero ésta tiene además, naturalmente, otros fundamentos muy distintos, que le suministra la psicología. Pues toda ciencia puede considerarse, como ya hemos expuesto, desde un doble punto de vista. Por una parte es un conjunto de dispositivos humanos, enderezados a al-

canzar, delimitar y exponer sistemáticamente los conocimientos de esta o aquella esfera de la verdad. Estos dispositivos son los que llamamos métodos, por ejemplo, el cálculo con ábacos y columnas, con signos gráficos sobre superficies planas, con esta o aquella máquina de calcular, con logaritmos, tablas de senos o de tangentes, etc.; o también, los métodos astronómicos que utilizan el retículo y el telescopio, los métodos fisiológicos de la técnica microscópica, como los métodos de coloración, etc. Todos estos métodos, lo mismo que las formas de exposición, están adaptados a la constitución humana en su estado normal actual; y aun son en parte modalidades accidentales de índole incluso nacional. Todos ellos serían, como es notorio, totalmente inútiles para seres constituidos de otra manera. La misma organización fisiológica representa aquí un papel no inesencial. ¿De qué servirían, por ejemplo, nuestros más hermosos instrumentos ópticos a un ser cuyo sentido visual estuviese ligado a un órgano terminal considerablemente distinto del nuestro? Y así en general.

Pero toda ciencia puede considerarse desde otro punto de vista: desde el punto de vista de *lo que* enseña, de su contenido teorético. Lo que cada proposición enuncia es —en el caso ideal— una verdad. Pero ninguna verdad está aislada en la ciencia; toda verdad entra con otras verdades en asociaciones teoréticas, unidas por relaciones de fundamento a consecuencia. Este contenido objetivo de la ciencia es —en la medida en que la ciencia realiza su intención— independiente por completo de la subjetividad del investigador y en general de las peculiaridades de la naturaleza humana; es estrictamente una verdad objetiva.

Pues bien, la lógica pura se refiere a este lado ideal, o más concretamente, a su forma; es decir, no se refiere a lo que entra en la materia especial de las ciencias particulares, a lo peculiar de sus verdades y de sus formas de conexión, sino que se refiere a las verdades y a las asociaciones teoréticas de verdades en general. Por eso a sus leyes, que son de un carácter puramente ideal, debe ajustarse toda ciencia en su aspecto teorético objetivo.

Pero con esto adquieren igualmente estas leyes ideales una significación metodológica; la cual poseen también, porque la evidencia mediata nace en los complejos de fundamentación, cuyas normas no son más que giros normativos de esas leyes ideales fundadas puramente en las categorías lógicas. Las peculiaridades características de las fundamentaciones, que fueron puestas de relieve en el capítulo primero [4], tienen todas su fuente y encuentran su plena explicación en que el carácter intelectivo de las fundamentaciones —de los raciocinios, del complejo de la demostración apodíctica, de la unidad de la teoría racional, por amplia que ésta sea, y también de la unidad de la fundamentación probable— no es otra cosa que la conciencia de un *orden legal* ideal. La reflexión lógica pura, que despertó históricamente por primera vez en el genio de Aristóteles, destaca abstractivamente la ley,

[4] Cf. *supra*, § 7, pp. 44 y ss.

que hay en el fondo de cada caso, reduce la multiplicidad de las leyes (así obtenidas y en un principio meramente aisladas) a las leyes primordiales, y crea así un sistema científico, que permite derivar, en ordenada sucesión y de un modo puramente deductivo, todas las leyes lógicas puras posibles, todas las «formas» posibles de raciocinios, demostraciones, etc. El interés lógico-práctico se apodera entonces de estos resultados. Las formas lógicas puras se convierten en normas, en reglas, que dicen cómo *debemos* fundamentar; y —teniendo en cuenta posibles formas *ilegítimas*— en reglas que dicen cómo *no debemos* fundamentar.

Las normas se dividen, según esto, en dos clases: las *unas* regulan *a priori* todo fundamentar, todo complejo apodíctico, son de naturaleza puramente ideal y si se refieren a la ciencia humana es sólo por obra de una trasposición evidente; las *otras,* que hubimos de caracterizar como meros artificios auxiliares o sustitutivos de las fundamentaciones [5], son empíricas, se refieren *esencialmente* al lado específicamente humano de las ciencias y se fundan, por tanto, en la constitución general del hombre, ya (las más importantes para el arte lógico) en la constitución psíquica, ya incluso en la física [6].

§ 43. *Ojeada retrospectiva a los contraargumentos idealistas. Su insuficiencia y su recto sentido*

En la discusión sobre la fundamentación psicológica u objetiva de la lógica tomo, pues, una posición intermedia. Los antipsicologistas dirigían preferentemente su atención a las leyes ideales, que hemos caracterizado como leyes lógicas puras; los psicologistas a las reglas metodológicas, que hemos caracterizado como antropológicas. Por eso no podían entenderse ambos partidos. Es muy comprensible que los psicologistas se mostrasen poco propicios a dar la razón al núcleo esencial de los argumentos contrarios, puesto que entraban en juego en éstos todos los motivos y confusiones psicologísticos que había que evitar ante todo. También el contenido efectivo de las obras que se presentan como tratados de lógica «formal» o «pura», había de contribuir a confirmar a los psicologistas en su actitud negativa, y a despertar en ellos la impresión de que en la disciplina preconizada sólo se trata de un trozo de psicología del conocimiento —trozo vergonzante y tercamente limitado— o de una regulación del conocimiento fundada en ella.

[5] Cf. *supra,* § 9, pp. 48 y ss.

[6] El arte del cálculo elemental ofrece buenos ejemplos en estos últimos respectos. Un ser que pudiese intuir y dominar prácticamente las agrupaciones tridimensionales (y en especial tratándose de las distribuciones de signos) tan claramente como nosotros, los hombres, intuimos las bidimensionales, tendría en muchas cosas métodos de calcular muy distintos. Cf. sobre semejantes cuestiones mi *Philosophie der Arithmetik;* especialmente sobre el influjo de las circunstancias físicas en la forma de los métodos, las pp. 275 y s. y 312 y ss.

En todo caso los antipsicologistas no debían insistir en su argumentación [7] de que la psicología trata de las leyes naturales, y la lógica, por el contrario, de las *leyes normales. Lo contrario de la ley natural,* como regla empíricamente fundada del ser y de los procesos reales, *no es la ley normal* como precepto, sino la *ley ideal,* en el sentido de ley fundada puramente en los conceptos (ideas, esencias conceptuales puras) y por ende no empírica. Los lógicos formalistas se referían en su argumentación a algo indudablemente justo, puesto que tenían presente este carácter puramente conceptual y *a priori* en este sentido, cuando hablaban de las leyes normales. Pero no veían el carácter teorético de los principios lógicos puros; ignoraban la diferencia entre las leyes teoréticas, que están predestinadas por su contenido a la regulación del conocimiento, y las leyes normativas, que tienen *de suyo y esencialmente* el carácter de preceptos.

Tampoco es enteramente exacto que la antítesis entre verdadero y falso no tenga ningún puesto en la psicología [8]; la verdad es «aprehendida» en el conocimiento, y lo ideal se convierte de este modo en determinación de la vivencia real. Mas, por otro lado, los principios que se refieren a esta determinación en su pureza conceptual no son leyes del proceso psíquico real; en esto erraban los psicologistas, que desconocían la esencia de lo ideal en general y principalmente la idealidad de la verdad. Este importante punto será discutido aún más extensamente.

Finalmente hay en el fondo del último argumento de los antipsicologistas [9], junto a lo erróneo, algo justo. Como ninguna lógica, ni la formal ni la metodológica, puede dar criterios para conocer toda verdad como tal, no existe seguramente ningún círculo en una fundamentación psicológica de la lógica. Pero una cosa es la fundamentación psicológica de la lógica, en el sentido habitual del arte lógico, y otra cosa la fundamentación psicológica de ese grupo teoréticamente cerrado de principios lógicos, que llamamos «lógicos puros». Y en este respecto es, sin duda, un craso error —aunque sólo en ciertos casos una especie de círculo— derivar del contenido contingente de una ciencia particular cualquiera, y menos de una ciencia de hechos, principios que se fundan en los elementos constitutivos esenciales de toda unidad teorética y por ende en la forma conceptual del contenido sistemático de la ciencia como tal. Póngase en claro este pensamiento acudiendo al principio de contradicción; imagínese éste fundado por una ciencia particular, o sea, imagínese una verdad, que radica en el sentido de la verdad como tal, fundada en verdades sobre los números, o los segmentos u otras cosas semejantes, o incluso en verdades sobre los hechos físicos y psíquicos. Los defensores de la lógica formal veían este error; sólo que la confusión de las leyes lógicas puras con unas leyes normativas o criterios enturbiaba su acertado pensamiento de un modo que lo despojaba necesariamente de toda eficacia.

[7] Cf. *supra,* principalmente la p. 70 y la cita de Drobisch, p. 57.
[8] Cf. *supra,* p. 71.
[9] Cf. *supra,* p. 71.

El error consiste —si vamos al fondo del asunto— en la pretensión de inferir principios que se refieren a la mera forma (esto es, a los elementos conceptuales de la teoría científica como tal) de principios de contenido totalmente *heterogéneo*[10]. Es claro que este error resulta un círculo, al tratarse de los principios primordiales, como el principio de contradicción, el *modus Ponens*, etc., puesto que la derivación de estos principios los supondría a ellos mismos a cada paso; no al modo de premisas, pero sí como principios de la derivación, sin la validez de los cuales ésta perdería su sentido y su validez. En este respecto podría hablarse de un *círculo reflejo*, en contraste con el *circulus in demonstrando* habitual o directo, en el cual las premisas y las conclusiones desembocan unas en otras.

La lógica pura es la única entre todas las ciencias que escapa a estas dificultades, porque sus premisas son homogéneas con las conclusiones que fundan, desde el punto de vista de los objetos a que unas y otras se refieren. La lógica pura escapa además al círculo, porque las proposiciones que la respectiva deducción supone como principios no son demostradas en esta deducción misma, y porque las proposiciones, que supone *toda* deducción, no son demostradas en manera alguna, sino colocadas, como axiomas, a la cabeza de todas las deducciones. El problema sobremanera difícil de la lógica pura consistirá, pues, primero, en ascender analíticamente hasta los axiomas que, como puntos de partida, son indispensables y no pueden reducirse unos a otros, sin incurrir en círculo directo y reflejo; y segundo, en formular y disponer las deducciones de los teoremas lógicos (de los que los silogísticos constituyen una pequeña parte) de tal suerte, que *no meramente las premisas,* sino también *los principios* de cada deducción pertenezcan, o a los axiomas, o a los toremas ya demostrados.

§ 44. *Segundo prejuicio*

En apoyo de su primer prejuicio, según el cual sería comprensible de suyo que las reglas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento, el psicologista apela[11] al contenido efectivo de toda lógica. ¿De qué se habla en toda lógica? De las representaciones y los juicios, de los raciocinios y las demostraciones, de la verdad y la probabilidad, de la necesidad y la posibilidad, del fundamento y la consecuencia, y de otros conceptos próximos y afines a éstos. Pero ¿cabe pensar bajo estos títulos otra cosa que fenómenos y productos psíquicos? En cuanto a las representaciones y a los juicios, esto es claro sin más. Los raciocinios son fundamentaciones de juicios por medio de juicios; y fundamentar es una actividad psíquica. Los términos de verdad y probabilidad, necesidad y posibilidad, etc., se re-

[10] La imposibilidad de conexiones teoréticas entre esferas heterogéneas y la esencia de la heterogeneidad en cuestión no están aún investigadas lógicamente de un modo suficiente.

[11] Cf. la argumentación del § 18, *supra*, p. 68, nota 4.

fieren a su vez a los juicios; lo que mientan sólo puede encontrarse, esto es, vivirse, en los juicios. ¿No es singular, pues, que se haya pretendido excluir de la psicología principios y teorías que se refieren a fenómenos psíquicos? La distinción entre principios lógicos puros y principios metodológicos es inútil en este respecto; la dificultad alcanza a unos tanto como a otros. Todo intento de sustraer a la psicología una parte de la lógica, como supuesta lógica «pura», debería considerarse, pues, como radicalmente absurdo.

§ 45. *Refutación. También la matemática pura se convertiría en una rama de la psicología*

Por manifiesto que todo esto pueda parecer, *tiene* que ser erróneo. Enséñanlo los contrasentidos que, como sabemos, son consecuencia inevitable del psicologismo. Pero hay aún otra cosa que debería invitar a la reflexión: el natural parentesco entre las doctrinas de la lógica pura y las de la aritmética, que ha conducido con frecuencia a afirmar incluso su unidad teorética. Según ya indicamos incidentalmente, Lotze ha enseñado que la matemática debe considerarse como «una rama de la lógica general, que se ha desarrollado por sí misma». «Sólo una división práctica de la enseñanza», opina Lotze, «impide ver el perfecto derecho de naturaleza que tiene la matemática en el reino general de la lógica»[12]. E incluso, según Riehl, «podría decirse con razón que la lógica coincide con la parte general de la matemática formal pura, tomado este concepto en el sentido de H. Hankel...»[13] Pero sea de esto lo que quiera, el argumento, que era justo para la lógica, habrá de ser aplicado también a la aritmética. Esta formula las leyes de los números y de sus relaciones y combinaciones. Pero los números nacen del coleccionar y del contar, que son actividades psíquicas. Las relaciones nacen del acto de relacionar; las combinaciones, del acto de combinar. Sumar y multiplicar, restar y dividir... no son más que procesos psíquicos. Nada importa que necesiten de apoyos sensibles; lo mismo le pasa a todo pensar. Por tanto, las sumas, productos, diferencias, cocientes, y todo lo demás que pueda ofrecerse en las proposiciones de la aritmética, como objeto de regulación, no son otra cosa que productos psíquicos, sometidos como tales a las leyes psíquicas. Ahora bien, aunque la psicología moderna, en su serio deseo de exactitud, encuentre sumamente aceptable todo enriquecimiento por teorías matemáticas, es difícil que estuviese mucho más adelantada el día en que se le incorporase la matemática como una de sus partes. La heterogeneidad de ambas ciencias es innegable. Por otro lado, el matemático se limitaría a sonreír, si se le quisiera imponer estudios psicológicos, con el pretexto de una fundamentación presuntamente mejor y más profunda de

[12] Lotze, *Logik,* § 18, p. 34, y § 112, p. 138.

[13] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft,* tomo II, primera parte, p. 226.

sus teorías. Diría con razón que el matemático y el psicológico son mundos tan extraños, que la simple idea de su conciliación es absurda; si en alguna parte tiene aplicación hablar de una μετάβασις εἰς ἄλλο γένος es aquí [14].

§ 46. *La esfera que investiga la lógica pura es una esfera ideal, análoga a la esfera de la matemática pura*

Con estas objeciones hemos vuelto a los argumentos sacados de las consecuencias. Pero si miramos a su contenido, encontramos el medio de poder señalar el error básico de la concepción contraria. Sírvenos de pauta segura *la comparación de la lógica pura con la matemática pura,* disciplina hermana y ya adulta, que no necesita conquistarse el derecho a una existencia independiente. Miremos, pues, en primer término a la matemática.

Nadie considera las teorías *matemáticas puras,* y en especial, por ejemplo, la aritmética pura, como «partes o ramas de la psicología», *aunque* sin contar no tendríamos números, ni sin sumar sumas, ni sin multiplicar productos, etc. Todas las operaciones aritméticas aluden a ciertos actos psíquicos, en que se llevan a cabo estas operaciones; sólo reflexionando sobre ellos puede «mostrarse» qué es un número, una suma, un producto, etc. Y a pesar de este «origen psicológico» de los conceptos aritméticos, todos reconocen que sería una errónea μετάβασις considerar las leyes matemáticas como psicológicas. ¿Cómo explicar esto? Sólo hay *una* respuesta. La psicología trata naturalmente del contar y del operar con los números, en cuanto *hechos,* en cuanto actos psíquicos, que trascurren en el tiempo. La psicología es, en efecto, la ciencia empírica de los hechos psíquicos en general. La aritmética es algo muy distinto. Su esfera de investigación es bien conocida; está definida íntegramente y sin posibilidad de ampliación, por la serie de especies ideales, bien familiares para nosotros, 1, 2, 3... En esta esfera no se habla para nada de hechos individuales, ni de la localización en el tiempo. Los números, las sumas, los productos de los números y demás cosas semejantes no son los *actos* de contar, sumar, multiplicar, etc., que se verifican accidentalmente aquí y allí. Naturalmente, también los números son distintos de las *representaciones* en que son representados en cada caso. El número cinco no es mi acto de contar el cinco, ni el de ningún otro; ni es mi representación del cinco, ni la de otro. En este último respecto, es *objeto* posible de actos de representación; en el primero, es la *especie* ideal

[14] Cf. como complemento las bellas consideraciones de Natorp, *Über objektive und subjektive Begründung der Erkenntnis. Philos. Moratshefte,* XXIII, pp. 265 y ss. Además la sugestiva obra de G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik* (1884), pp. 6 y s. (Apenas necesito decir que ya no apruebo la crítica *de principio* que he hecho de la posición antipsicologista de Frege en mi *Philosophie der Arithmetik,* I, páginas 129-132.) Aprovecho la ocasión para señalar con referencia a todas las discusiones de estos prolegómenos el prólogo de la obra posterior de Frege, *Die Grundgesetze der Arithmetik,* tomo I, Jena, 1893.

de una forma que tiene sus *casos individuales* concretos en ciertos actos de numeración, considerados desde el punto de vista de lo que hay de objetivo en ellos, del conjunto constituido. En todo caso, *no* puede ser considerado, sin contrasentido, *como una parte o aspecto* de la vivencia psíquica, o sea, como algo real. Si nos representamos con claridad lo que es propiamente el número cinco; si producimos una representación adecuada del cinco, verificaremos en primer término un acto estructurado de representación colectiva de cinco objetos cualesquiera. En él se da intuitivamente el conjunto en cierta *forma* estructural, y por ende un caso individual de la indicada especie aritmética. Mirando a este caso individual intuitivo, llevamos a cabo una «abstracción», esto es, no sólo destacamos el elemento dependiente, la forma de colección, en lo intuitivo, como tal, sino que aprehendemos en él la idea: el número cinco como especie de la forma surge en la conciencia pensante. Lo mentado ahora no es este caso individual, no es lo intuido como un todo, ni la forma inherente a él, pero no separable por sí sola; lo mentado es *la especie ideal de la forma,* que es, en el sentido de la aritmética, absolutamente *una,* cualesquiera que sean los actos en que se individualice en conjuntos constituidos intuitivamente, y que por ende no tiene participación alguna en la contingencia de los actos, con su temporalidad y caducidad. Los actos de numeración empiezan y terminan. Refiriéndonos a los números, no tiene sentido hablar de nada semejante.

Las leyes aritméticas, lo mismo las numéricas o aritmético-singulares que las algebraicas o aritmético-generales, se refieren a esas individualidades ideales (especies ínfimas en un sentido señalado, que es radicalmente distinto de las clases empíricas). No enuncian absolutamente nada sobre lo real, ni sobre lo que se cuenta, ni sobre los actos reales en que se cuenta, o en que se constituyen estas o aquellas características indirectas de los números. Los números concretos y las leyes aritméticas concretas pertenecen a la esfera científica a que pertenecen las respectivas unidades concretas; las leyes sobre los procesos del pensamiento aritmético pertenecen, por el contrario, a la psicología. Rigurosa y propiamente, las leyes aritméticas no dicen, pues, nada sobre «lo que está implícito en nuestras meras representaciones de los números»; pues así como no hablan de otras representaciones, tampoco de las nuestras. Tratan pura y simplemente de los números y de sus combinaciones, en su pureza e idealidad abstractas. Las leyes de la *arithmetica universalis* —de la nomología aritmética, como también podríamos decir— son las leyes que se fundan *puramente en la esencia ideal del género número*. Las *últimas individualidades,* que caen bajo la esfera de estas leyes, son *ideales,* son los números aritméticamente definidos, esto es, las ínfimas diferencias específicas del género número. A éstas se refieren, por tanto, las leyes aritmético-singulares, las de la *arithmetica numerosa.* Estas leyes surgen mediante la aplicación de aquellas leyes aritméticas universales a números dados; y expresan lo que está encerrado puramente en la esencia ideal de estos números dados. Ninguna de estas leyes es reductible a una proposición universal empírica; aunque esta universalidad sea la mayor posible,

sea la ausencia empírica de toda excepción, en el ámbito del mundo real.

Lo que hemos expuesto acerca de la aritmética pura es totalmente aplicable a la *lógica pura*. También tratándose de ésta concedemos como manifiesto el hecho de que los conceptos lógicos tienen un origen psicológico; pero también aquí negamos la consecuencia psicologista, que se funda sobre este hecho. Dada la extensión que hemos concedido a la lógica, en el sentido de *arte* del conocimiento científico, tampoco dudamos, naturalmente, de que trate en amplia medida de las vivencias psíquicas. La metodología de la investigación y de la demostración científicas exige ciertamente una continua referencia a la naturaleza de los procesos psíquicos, en que tienen lugar aquéllas. Por eso los términos lógicos, como representación, concepto, juicio, raciocinio, demostración, teoría, necesidad, verdad, etc., pueden y deben figurar como nombres de clases de vivencias y disposiciones psíquicas. Negamos, empero, que nada semejante suceda nunca en las partes de lógica pura que contiene el arte de que hablamos. Negamos que la lógica pura, que debe separarse como disciplina teorética independiente, haya puesto su vista nunca en los hechos psíquicos, ni en leyes que deban caracterizarse como psicológicas. Ya hemos reconocido, en efecto, que las leyes lógicas puras, como, por ejemplo, las primitivas «leyes del pensamiento» o las fórmulas silogísticas, pierden completamente su sentido esencial cuando se intenta interpretarlas como psicológicas. Es claro, pues, de antemano, que *los conceptos de que se componen estas leyes y otras semejantes no pueden tener una extensión empírica*. Con otras palabras: no pueden tener el carácter de meros conceptos universales, cuya extensión llenen individualidades reales, sino que *son necesariamente auténticos conceptos generales, cuya extensión se compone exclusivamente de individualidades ideales, de auténticas especies*. Resulta claramente, además, que los términos citados, y en general todos los que figuran en contextos de la lógica pura, son por necesidad *equívocos;* de tal forma que por un lado significan conceptos de clases de productos psíquicos, como los que pertenecen a la psicología, y por otro conceptos generales de individualidades ideales, que pertenecen a una esfera de leyes puras.

§ 47. *Indicaciones corroborativas sobre los conceptos lógicos fundamentales y sobre el sentido de los principios lógicos*

Esto se corrobora si miramos, aunque sólo sea fugazmente, a los tratados de lógica, que la historia nos presenta, y dirigimos nuestra especial atención a la fundamental diferencia entre la *unidad antropológico-subjetiva del conocimiento* y la *unidad ideal objetiva del contenido del conocimiento*. Los equívocos resaltan en seguida y explican la engañosa apariencia, que hace creer que las materias tratadas bajo el título tradicional de «doctrina elemental» son íntimamente homogéneas e íntegramente psicológicas.

En dicha parte se trata ante todo de *representaciones* y en amplia medida

se trata de ellas psicológicamente; se investigan con la mayor profundidad posible los procesos aperceptivos, en que brotan las representaciones. Pero tan pronto como se pasa a las diferentes «formas» esenciales de las representaciones, se inicia un cambio de punto de vista, que se acentúa en la teoría de las formas del juicio y se consuma en la teoría de las formas del silogismo y de las correspondientes leyes del pensamiento. El término de representación pierde súbitamente el carácter de un concepto psicológico de clase. Esto resalta con evidencia tan pronto como preguntamos concretamente por lo que cae bajo el concepto de representación. Cuando el lógico fija diferencias como la diferencia entre las representaciones singulares y universales (Sócrates —el hombre en general; el número cuatro— el número en general), o entre las atributivas y las no atributivas (Sócrates, el blanco —un hombre, un color—), etc.; o cuando enumera las varias formas de combinación de las representaciones en nuevas representaciones, como las combinaciones conjuntiva, disyuntiva, determinativa, etc.; o cuando clasifica las relaciones esenciales entre las representaciones, como las relaciones de comprensión y de extensión; cualquiera ve que ya no habla de individualidades fenoménicas, sino específicas. Supongamos que alguien enuncia, como ejemplo lógico, esta proposición: la representación «triángulo» comprende la representación «figura» y la extensión de ésta abraza en sí la extensión de aquélla. ¿Se habla aquí de las vivencias subjetivas de alguna persona, ni de la inclusión real de unos fenómenos en otros fenómenos? ¿Entran como *distintos* miembros en la extensión de lo que se llama *representación* en este contexto y en todos los semejantes, la representación del triángulo que tengo ahora y la que he tenido hace una hora, o no más bien como miembro *único la* representación «triángulo», y junto con ella, y también como *individualidades, la* representación «Sócrates», *la* representación «león», etc.?

En toda lógica se habla mucho de los *juicios;* pero también existe aquí un equívoco. En las partes psicológicas del arte lógico se habla de los juicios como *asentimientos,* es decir, de vivencias de la conciencia, que tienen una naturaleza determinada. En las partes de lógica pura ya no se habla de éstas. Juicio significa en lógica pura *proposición,* entendida no como unidad gramatical, sino como *unidad ideal de significación.* Y esto alcanza a todas las diferenciaciones entre los actos de juicio (y las formas que suministran las necesarias bases de las leyes lógicas puras). Juicio categórico, hipotético, disyuntivo, existencial o como quieran llamarse, no son en lógica pura títulos para ciertas clases de juicios, sino títulos para ciertas formas ideales de proposiciones. Lo mismo debe decirse de las *formas del silogismo,* del silogismo existencial, del silogismo categórico, etc. Los respectivos análisis son análisis de significaciones, o sea, todo menos análisis psicológicos. No se analizan fenómenos individuales, sino formas de unidades intencionales; no las vivencias del razonar, sino los silogismos. Quien, con el designio de hacer un análisis lógico, dice: el juicio categórico «Dios es justo» tiene por sujeto la representación «Dios», no habla seguramente del juicio como vi-

vencia psíquica vivida por él o por otro individuo, ni tampoco del acto psíquico que está incluido en ella y es suscitado por la palabra «Dios», sino que habla de *la* proposición «Dios es justo», que *es una,* pese a la multiplicidad de vivencias posibles, y habla de la representación «Dios», que es también *una,* como no puede menos de ser, tratándose de la parte singular de *un* todo. Y en consonancia con esto, la expresión «todo juicio» no mienta para el lógico «todo acto de juicio», sino «toda proposición objetiva». En la extensión del concepto lógico de «juicio» no entran en pie de igualdad el juicio «2 × 2 = 4» que estoy viviendo ahora y el juicio «2 × 2 = 4» que fue vivencia mía ayer, o en cualquier otra fecha, o de cualquier otra persona. Ni uno sólo de estos actos figura en la extensión de que se trata, sino pura y simplemente «2 × 2 = 4» y junto a éste, por ejemplo, «la tierra es un cubo», el teorema de Pitágoras, etc., y cada uno como un miembro. Exactamente lo mismo sucede, como es natural, cuando se dice: «el juicio *C* se sigue *del* juicio *P*»; y así en todos los casos semejantes.

Esto determina también el verdadero sentido de los principios lógicos; y lo determina tal como lo han caracterizado nuestros análisis anteriores. El principio de contradicción es —se enseña— un juicio sobre juicios. Pero si entendemos por juicios ciertas vivencias psíquicas, ciertos actos de asentimiento o de fe, etc., forjamos una concepción que no puede tener validez. Quien enuncia el principio, juzga; pero ni el principio, ni aquello sobre lo cual juzga, son juicios. Quien enuncia esta proposición: «de dos juicios contradictorios uno es verdadero y otro falso», no pretende enunciar una ley para los actos de juicio —a menos que se entienda mal a sí mismo, lo que muy bien puede suceder en una interpretación ulterior—, sino una ley para los *contenidos de los juicios* o, con otras palabras, para las *significaciones ideales* que solemos llamar abreviadamente proposiciones. Mejor fórmula sería, pues, la que dijese: «de dos proposiciones contradictorias una es verdadera y otra falsa» [15]. Es claro también que, para entender el principio de contradicción, no necesitamos más que hacernos presente el sentido de las significaciones proposicionales opuestas. No necesitamos pensar en los juicios como actos reales, y en ningún caso serían éstos los objetos pertinentes. Basta fijarse en esto, para ver intelectivamente que en la extensión de esta ley lógica sólo entran los juicios en un sentido ideal —según el cual «el» juicio «2 × 2 = 5» es *uno* junto «al» juicio «hay dragones», junto «al» teorema de la suma de los ángulos, etc.—, pero no entra uno solo de los *actos*

[15] No se confunda el principio de contradicción con el principio normativo de los juicios, que es su consecuencia evidente: «de dos juicios contradictorios, uno es *recto* El concepto de rectitud es correlativo del de verdad. Recto es un juicio, cuando tiene por verdadero lo que es verdadero, o sea, un juicio cuyo *contenido* es una proposición verdadera. Los predicados lógicos de verdadero y falso se refieren, con arreglo a su sentido propio, exclusivamente a las proposiciones, en el sentido de significaciones enunciativas. El concepto de juicio contradictorio está a su vez en correlación con el de proposición contradictoria; los juicios se llaman contradictorios, en sentido noético, cuando sus *contenidos* (sus significaciones ideales) están en esa relación descriptivamente precisa que llamamos contradicción en sentido lógico-formal.

de juicio reales o representados que corresponden en muchedumbre infinita a cada una de estas unidades ideales. Lo mismo que decimos del principio de contradicción cabe decir de todos los principios lógicos puros, por ejemplo, de los silogísticos.

La diferencia entre el punto de vista psicológico (que emplea los términos como términos de clases de vivencias psíquicas) y el punto de vista objetivo o ideal (desde el cual exactamente los mismos términos representan géneros y especies ideales) no es secundaria y meramente subjetiva; determina la distinción de ciencias esencialmente distintas. La lógica pura y la aritmética, como ciencias de las individualidades ideales de ciertos géneros, o de lo que se funda *a priori* en la esencia ideal de estos géneros, sepáranse de la psicología, como ciencia de los ejemplares individuales de ciertas clases empíricas.

§ 48. *Las diferencias decisivas*

Hagamos resaltar como conclusión las diferencias decisivas, de cuyo reconocimiento o ignorancia depende la posición que se toma frente a la argumentación psicologista. Son las siguientes:

1. Hay una diferencia esencial y absolutamente infranqueable entre las ciencias ideales y las ciencias reales. Las primeras son *a priori;* las segundas, empíricas. Aquéllas desenvuelven las leyes ideales que se fundan con certeza intelectiva en auténticos conceptos generales; éstas fijan con probabilidad intelectiva las leyes reales, que se refieren a una esfera de hechos. La extensión de los conceptos generales es en aquéllas un conjunto de ínfimas diferencias específicas; en éstas, un conjunto de ejemplares individuales, localizados en el tiempo. Los últimos objetos son en aquéllas especies ideales; en éstas, hechos empíricos. Esto supone manifiestamente las esenciales distinciones entre ley natural y ley ideal; entre proposiciones universales sobre hechos (que se disfrazan tal vez de proposiciones generales como todos los cuervos son negros, el cuervo es negro) y las auténticas proposiciones generales, como son las proposiciones generales de la matemática pura; entre el concepto empírico de clase y el concepto ideal de género, etc. La recta apreciación de estas diferencias depende en absoluto de que se abandone definitivamente la teoría empirista de la abstracción, que predomina en la actualidad e impide comprender el orden lógico; sobre lo cual hablaremos extensamente con posterioridad (cf. Investigación segunda).

2. En todo conocimiento y especialmente en toda ciencia, hay que tener en cuenta la diferencia fundamental que existe entre tres clases de conexiones:

a) La conexión de las *vivencias cognoscitivas* en las cuales se realiza subjetivamente la ciencia, o sea, la *conexión psicológica* de las representa-

ciones, juicios, intelecciones, presunciones, preguntas, etc., en las cuales se verifica la investigación, o en las cuales es pensada intelectivamente la teoría descubierta desde hace tiempo.

b) La conexión de los *objetos* investigados en la ciencia y *conocidos* teoréticamente; los cuales constituyen por lo mismo la *esfera* de esta ciencia. La conexión del investigar y el conocer es visiblemente distinta de la de lo investigado y conocido.

c) La *conexión lógica,* esto es, la conexión específica de las ideas teoréticas, la cual constituye la unidad de las *verdades* de una disciplina científica, o más especialmente, de una teoría científica, de una demostración o de un raciocinio; o también la unidad de los *conceptos* en la *proposición* verdadera, de las simples verdades en las conexiones de verdades, etc.

En el caso de la física, por ejemplo, distinguimos la conexión de las vivencias psíquicas del físico pensante, la naturaleza física que es conocida por éste, y la conexión ideal de las verdades en la teoría física, esto es, en la unidad de la mecánica analítica, de la óptica teorética, etc. También la forma de la fundamentación de probabilidad, que domina la conexión de los hechos y las hipótesis, pertenece al orden lógico. La conexión lógica es la forma ideal por virtud de la cual se puede hablar *in especie* de la misma verdad, del mismo raciocinio y la misma demostración, de la misma teoría y la misma disciplina racional (de *una y la misma*), cualquiera que sea el que «la» piense. La unidad de esta forma es una unidad de validez según leyes. Las leyes a las cuales está sometida, con todas las demás iguales a ella, son las leyes lógicas puras, que abrazan por tanto todas las ciencias, no en cuanto a su contenido psicológico, ni objetivo, sino en cuanto a su contenido significativo ideal. Como de suyo se comprende, las conexiones determinadas de conceptos, proposiciones, verdades, que constituyen la unidad ideal de una disciplina determinada, sólo pueden llamarse lógicas en cuanto caen *bajo* la lógica, al modo de casos individuales; pero no pertenecen a *la* lógica como partes integrantes.

Las tres conexiones distinguidas se dan en la lógica y en la aritmética, como en todas las demás disciplinas; únicamente los objetos investigados no son en aquéllas hechos reales, como en la física, sino especies ideales. En cuanto a la lógica, el singular carácter de la misma da por resultado la peculiaridad, ya mencionada incidentalmente, de que las conexiones ideales que constituyen su unidad teorética caen como casos especiales bajo las leyes que ella misma promulga. Las leyes lógicas son a la vez partes y reglas de estas conexiones; pertenecen a la *conexión teorética* y simultáneamente a la *esfera* de la ciencia lógica.

§ 49. *Tercer prejuicio. La lógica como teoría de la evidencia*

Formulamos un tercer prejuicio [16] en las siguientes proposiciones. Toda verdad reside en el juicio. Pero sólo reconocemos un juicio como verdadero en el caso de su *evidencia*. Esta palabra designa —así se dice— un carácter psíquico peculiar y bien conocido por la experiencia interna, un sentimiento *sui generis* que garantiza la verdad del juicio a que va unido. Ahora bien, si la lógica es el arte que pretende ayudarnos a conocer la verdad, las leyes lógicas son —de suyo, se comprende— proposiciones de la psicología. Son proposiciones que nos declaran las condiciones psicológicas de que depende la existencia o la ausencia de ese «sentimiento de evidencia». En estas proposiciones se fundan luego preceptos prácticos, que deben ayudarnos a llevar a cabo juicios que presenten este señalado carácter. En todo caso, cuando se habla de leyes o normas lógicas, pueden entenderse también mentadas estas reglas del pensamiento, fundadas en la psicología.

Ya Mill roza esta concepción, cuando enseña, con el designio de separar la lógica de la psicología: *The properties of Thought which concern Logic, are some of its contingent properties; those, namely, on the presence of which depends good thinking, as distinguished from bad* [17]. En sus consideraciones ulteriores designa repetidamente la lógica como una *theorie* (que debe entenderse psicológicamente) o una *Philosophy of Evidence* [18], aunque es cierto que al decir esto no piensa inmediatamente en las leyes lógicas puras. En Alemania, este punto de vista surge a veces en Sigwart. Según él, «ninguna lógica puede proceder de otro modo que investigando las condiciones en que aparece este sentimiento subjetivo de la necesidad (en el aparte anterior 'el sentimiento íntimo de la evidencia') y dando a las mismas su expresión general» [19]. En la misma dirección apuntan muchas manifestaciones de Wundt. En su *Lógica* leemos, por ejemplo: «Las propiedades de la evidencia y de la validez universal, que presentan determinadas combinaciones del pensamiento..., hacen brotar de las leyes psicológicas del pensamiento las lógicas.» Su «carácter normativo está fundado únicamente en que algunas de las combinaciones psicológicas del pensamiento poseen de hecho evidencia y validez universal. Pues sólo entonces resulta posible que exijamos al pensamiento en general que dé satisfacción a las condiciones de la evidencia y de la validez universal». «Llamamos leyes lógicas del pensamiento a esas condiciones mismas, que es necesario satisfacer para alcanzar la evidencia y la validez universal...» Y advierte

[16] En las argumentaciones del capítulo 3 representó su papel especialmente en el § 19, p. 69.
[17] J. St. Mill, *An Examination*, p. 462.
[18] L. c., pp. 473, 475, 476, 478.
[19] Sigwart, *Logik*, I, p. 16.

expresamente: «el pensamiento psicológico sigue siendo siempre la forma más general» [20].

Esta interpretación de la lógica como una psicología de la evidencia, aplicada prácticamente, gana en rigor y en difusión, de un modo innegable, en la literatura lógica de fines del último siglo. Merece especial mención la *Lógica* de Höfler y Meinong, porque puede considerarse como el primer ensayo realmente logrado de hacer valer, con la mayor consecuencia posible, en la lógica entera el punto de vista de la psicología de la evidencia. Höfler señala como problema capital de la lógica la investigación de «las leyes (en primer término psicológicas) según las cuales la producción de la evidencia depende de determinadas propiedades de nuestras representaciones y juicios» [21]. «Entre todas las manifestaciones del pensamiento que existen realmente o pueden representarse como posibles», debe la lógica «poner de relieve aquellas clases ('formas') de pensamientos a las que es inherente de un modo directo la evidencia, o que son condiciones necesarias para que ésta se produzca» [22]. El resto de la exposición muestra que todo esto se halla tomado en sentido psicológico. Así, por ejemplo, se dice que el método de la lógica, en cuanto concierne a la fundamentación teorética de la doctrina del pensar recto, es el mismo que la psicología emplea respecto de todos los fenómenos psíquicos; su misión es *descubrir* los *fenómenos* especiales del pensar recto y reducirlos en la medida de lo posible a leyes simples, esto es, *explicar* los complejos por los simples *(l. c.,* p. 18). Más adelante se señala a la teoría lógica del silogismo la misión «de formular las leyes... que dicen de qué caracteres de las premisas depende el que se pueda inferir de ellas con evidencia un juicio determinado». Etcétera.

§ 50. *La transformación equivalente de los principios lógicos en principios sobre las condiciones ideales de la evidencia del juicio. Los principios resultantes no son psicológicos*

Apliquémonos ahora a la crítica. Estamos muy lejos de conceder que sea indudable la proposición con que empieza el argumento (que toda verdad reside en el juicio), proposición que circula actualmente como lugar común, pero que necesita aclaración. No dudamos, naturalmente, de que conocer la verdad y afirmarla con pretensiones de legitimidad supone la in-

[20] Wundt, *Logik,* I, p. 91. Wundt empareja continuamente la evidencia y la validez universal. Por lo que toca a esta última, distingue la validez universal subjetiva, que es una mera consecuencia de la evidencia, y la objetiva, que viene a parar en el postulado de la inteligibilidad de la experiencia. Pero como la justificación y el adecuado cumplimiento del postulado se fundan a su vez en la evidencia, no parece factible introducir la validez universal en las discusiones fundamentales sobre los puntos de partida.

[21] *Logick. Unter Mitwirkung von A. Meinong verfast von A. Höfler,* Viena, 1890, p. 16, *supra.*

[22] L. c., p. 17.

telección de la verdad. Por lo mismo tampoco dudamos de que el arte lógico deba investigar las condiciones psicológicas para que la evidencia brille en nuestros juicios. Podemos acercarnos incluso un paso más a la concepción discutida. Aunque pensamos aplicar también ahora la distinción entre los principios lógicos puros y los principios metodológicos, concedemos expresamente, respecto de los primeros, que tienen cierta relación con el dato psicológico de la evidencia y denuncian en cierto sentido condiciones psicológicas del mismo.

Pero esta relación es para nosotros puramente ideal e indirecta. Negamos que los principios lógicos puros enuncien lo más mínimo sobre la evidencia y sus condiciones. Creemos poder mostrar que sólo consiguen alcanzar esa relación con las vivencias de la evidencia, por vía de aplicación o adaptación; de igual modo que toda ley «fundada puramente en conceptos» puede transportarse a la esfera (representada en general) de los casos particulares empíricos de esos conceptos. Pero los principios de la evidencia, que así brotan, conservan después lo mismo que antes su carácter *a priori;* y las condiciones de la evidencia que ellos enuncian son todo menos condiciones psicológicas o reales. Los principios conceptuales puros se transforman en este caso, como en todos los análogos, en enunciados sobre incompatibilidades (o posibilidades) *ideales.*

Una sencilla consideración pondrá esto en claro. De toda ley lógica pura pueden extraerse, mediante una transformación posible *a priori* (evidente), ciertos principios de la evidencia o, si se quiere, ciertas condiciones de la evidencia. El principio combinado de contradicción y de tercero excluso es con seguridad equivalente a este principio: la evidencia *puede* aparecer en uno, pero sólo en *uno* de dos juicios contradictorios [23]. El *modus Barbara,* es, sin duda alguna, equivalente a este principio: la evidencia de la verdad necesaria de una proposición de la forma «todos los *A* son *C*» (o expresado de un modo más exacto: su verdad como una verdad que resulta necesaria) puede aparecer en un acto de raciocinio, cuyas premisas tienen las formas «todos los *A* son *B*» y «todos los *B* son *C*». Y análogamente en toda ley lógica pura. Lo cual es perfectamente comprensible, pues evidentemente existe una equivalencia general entre las proposiciones: «*A* es

[23] Si la teoría de la evidencia pidiese realmente la interpretación que Höfler da, l. c., p. 133, estaría juzgada ya por nuestra crítica anterior de las falsas interpretaciones empiristas de los principios lógicos (cf. 75 de esta obra). El principio de Höfler «un juicio afirmativo y otro negativo sobre el mismo objeto son incompatibles» es —considerado exactamente— falso en sí; mal puede, pues, ser considerado como el sentido del principio lógico. Un error análogo es cometido en la definición de los conceptos correlativos «fundamento» y «consecuencia», la cual, si fuese exacta, haría de todas las leyes del silogismo proposiciones falsas. Dice: «Un juicio *C* es la 'consecuencia' de un 'fundamento' *F,* cuando considerar como falso *C* es... incompatible con considerar (en la mera representación) verdadero *F*» (l. c., p. 136). Obsérvese que Höfler explica la incompatibilidad mediante la evidencia de la incoexistencia (l. c., p. 129). Confunde patentemente la «incoexistencia» ideal de las proposiciones correspondientes (para hablar más claro: su no ser válidas ambas) con la incoexistencia real de los respectivos actos de asentimiento, representación, etc.

verdad», y: «es posible que alguien juzgue con evidencia que *A* es». Los principios, a cuyo sentido es inherente enunciar las leyes de lo que está implícito en el concepto de la verdad, y que la verdad de las proposiciones de ciertas formas proposicionales condiciona la verdad de las proposiciones de las formas proposicionales correlativas, admiten naturalmente transformaciones equivalentes en las cuales la posible aparición de la evidencia queda puesta en relación con las formas proposicionales de los juicios.

Pero la intelección de todo esto nos ofrece a la vez el medio de refutar el intento de subsumir la lógica pura en la psicología de la evidencia. La proposición: «*A* es verdad» no significa en sí lo mismo que su equivalente: «es posible que alguien juzgue que *A* es». La primera no habla del juicio de nadie; ni siquiera en general. Sucede aquí enteramente lo mismo que con las proposiciones matemáticas puras. El enunciado $a+b=b+a$ dice que el valor numérico de la suma de dos números es independiente de su puesto en la adición; pero no dice nada de los actos de contar ni de sumar de nadie. Unicamente hablará de tales actos si sufre una transformación evidente y equivalente. *In concreto* no se da (y esto es algo que puede afirmarse *a priori)* ningún número sin contar, ni suma alguna sin sumar.

Pero aunque abandonemos las formas originarias de los principios lógicos puros y los transformemos en los equivalentes principios de la evidencia, no resulta de ello nada que la psicología pueda pretender como su propiedad. La psicología es una ciencia empírica, la ciencia de los hechos psíquicos. La posibilidad psicológica es, por lo tanto, un caso de la posibilidad real. Pero aquellas posibilidades de la evidencia son ideales. Lo que es imposible psicológicamente puede muy bien ser, hablando idealmente. La solución del «problema de los tres cuerpos» generalizado —digamos el problema de los *n* cuerpos— puede sobrepasar las facultades del conocimiento humano. Pero el problema *tiene* una solución y por ende es posible una evidencia referente a ella. Hay números decádicos con trillones de cifras y hay verdades referentes a ellos. Pero nadie puede representarse realmente tales números, ni llevar a cabo realmente las adiciones, multiplicaciones, etc., referentes a ellos. La evidencia es en este caso psicológicamente imposible y, sin embargo, hablando *idealmente,* es con toda certeza una vivencia psíquica posible.

La transformación del concepto de verdad en el de posibilidad del juicio evidente, tiene analogía con la relación entre los conceptos de ser individual y posibilidad de la percepción. La equivalencia de estos conceptos es indiscutible; pero sólo con tal de que se entienda por percepción la percepción adecuada. Es *posible,* según esto, una percepción que perciba en *una* intuición el mundo entero, la inmensa, infinita muchedumbre de los cuerpos. Naturalmente, esta posibilidad ideal no es una posibilidad real, que pueda admitirse con respecto a un sujeto empírico; sobre todo, porque semejante intuición sería un continuo infinito de la intuición: unitariamente pensado, una *idea* kantiana.

Al acentuar la idealidad de las posibilidades que pueden derivarse de las

leyes lógicas, con respecto a la evidencia del juicio, y que se nos presentan como válidas *a priori* en evidencias apodícticas, no pretendemos negar de ningún modo su *utilidad psicológica.* Cuando de la ley que dice que «de dos proposiciones contradictorias una es verdarera y otra falsa» derivamos la verdad según la cual «en un par de juicios contradictorios posibles uno y sólo uno puede tener el carácter de la evidencia» —derivación evidentemente justa, si definimos la evidencia como la vivencia en la cual un sujeto que juzga se percata de la rectitud de su juicio, esto es, de su conformidad con la verdad—, la nueva proposición expresa una verdad sobre las compatibilidades o incompatibilidades de ciertas *vivencias psíquicas.* Pero de este modo, también toda proposición matemática pura nos instruye sobre acontecimientos posibles e imposibles en la esfera de lo psíquico. No es posible ninguna enumeración ni cálculo empírico, ningún acto psíquico de transformación algebraica o de construcción geométrica, que contradiga las leyes ideales de la matemática. Estas leyes son, pues, utilizables psicológicamente. Podemos extraer de ellas en todo tiempo posibilidades e imposibilidades *a priori,* que se refieren a ciertas clases de actos psíquicos, a los actos de contar, sumar, multiplicar, etc. Pero no por ello son estas leyes en sí mismas leyes psicológicas. Pertenece a la psicología, como ciencia natural de las vivencias psíquicas, el investigar las *condiciones naturales* de estas vivencias. Su esfera abarca también, pues, las condiciones reales empíricas de las operaciones matemáticas y lógicas. Pero las condiciones y las leyes *ideales* de éstas forman un reino por sí. Este se compone de puras proposiciones generales, construidas con «conceptos» que no son conceptos de clases de actos psíquicos, sino conceptos ideales (conceptos de esencias) que tienen su base concreta en estos actos o en sus correlatos objetivos. El número tres, la verdad que lleva el nombre de Pitágoras, etc., no son, como ya hemos expuesto, individualidades empíricas, ni clases de éstas; son objetos ideales, que aprehendemos ideatoriamente en los correlatos de los actos de contar, de juzgar con evidencia, etc.

Así, pues, con respecto de la *evidencia,* la mera misión de la psicología es decubrir las condiciones *naturales* de las vivencias comprendidas bajo este título, o sea, investigar las conexiones reales, en que la evidencia nace y desaparece según el testimonio de nuestra experiencia. Estas condiciones naturales son la concentración del interés, cierta frescura espiritual, la práctica y otras semejantes. Su investigación no conduce a conocimientos de un contenido exacto, ni a proposiciones generales intelectivas, con auténtico carácter de leyes, sino a vagas universalidades empíricas. Pero la evidencia del juicio no está sometida meramente a estas condiciones *psicológicas,* que podemos llamar también externas y empíricas (puesto que no se fundan puramente en la forma y la materia específicas del juicio, sino en la coordinación empírica de éste con el resto de la vida psíquica); la evidencia del juicio está sometida también a condiciones *ideales.* Toda verdad es una unidad ideal frente a una muchedumbre infinita e ilimitada de posibles enunciados justos, de la misma forma y materia. Todo acto de juicio, perteneciente a

esta muchedumbre ideal, cumple, ya sea por su mera forma, ya por su materia, las condiciones ideales de la posibilidad de su evidencia. Ahora bien, las leyes lógicas puras son verdades, que se fundan puramente en el concepto de la verdad y en los demás conceptos emparentados por esencia con éste. Mas aplicadas a los posibles actos de juicio, expresan condiciones ideales de la posibilidad (o de la imposibilidad) de la evidencia, fundándose en la mera forma del juicio. De estas dos clases de condiciones de la evidencia, unas están en relación con la peculiar constitución de las distintas especies de seres psíquicos, que caen dentro del marco de la psicología correspondiente —pues la inducción psicológica sólo llega hasta donde llega la experiencia—; pero las otras, como sujetas a leyes ideales, son válidas para toda conciencia posible.

§ 51. *Los puntos decisivos en esta discusión*

En último y decisivo término, también en esta discusión, para ver definitivamente claro, hace falta el recto conocimiento de la distinción epistemológica fundamental, la distinción entre lo *real* y lo *ideal;* o el recto conocimiento de todas las distinciones en que la misma se descompone. Son éstas las distinciones tan repetidamente acentuadas por nosotros entre las verdades, leyes y ciencias reales y las ideales; entre las generalidades reales y las ideales (o las individuales y las específicas) y lo mismo entre las individualidades, etc. Sin duda en cierto modo conoce todo el mundo estas distinciones; e incluso un empirista tan extremo como Hume lleva a cabo la fundamental distinción de las *relations of ideas* y las *matters of fact,* la misma que ya antes de él había enseñado el gran idealista Leibniz bajo los títulos de *vérités de raison* y *vérités de fait.* Pero llevar a cabo una distinción epistemológica importante no significa comprender rectamente su esencia epistemológica. Es necesario llegar a comprender claramente qué sea lo ideal en sí y en su relación con lo real; cómo lo ideal puede estar en relación con lo real; cómo puede ser inherente a éste y llegar así a ser conocido. La cuestión fundamental es si los objetos ideales del pensamiento son realmente meros signos para expresarse abreviadamente y con «economía de pensamiento» —dicho a la moderna— expresiones que, reducidas a su contenido propio, se agotan en puras vivencias individuales, en puras representaciones y juicios relativos a los hechos individuales; o si el idealista tiene razón cuando dice que esta teoría empirista puede ser enunciada con nebulosa generalidad, pero no puede ser pensada exhaustivamente; que todos los enunciados, y por ende los pertenecientes a esta misma teoría, pretenden tener *sentido* y *validez* y que todo intento de reducir estas unidades ideales a las individualidades reales se enreda en absurdos inevitables; que el desmenuzamiento del concepto en un conjunto de individualidades, sin un concepto que dé unidad a este conjunto en el pensamiento, es inconcebible, etc.

Por otra parte, la inteligencia de nuestra distinción entre la «teoría de

la evidencia» real y la ideal, supone conceptos exactos de la *evidencia* y de la *verdad*. En la literatura psicologista de los últimos decenios oímos hablar de la evidencia como si fuese un sentimiento accidental, que se presenta en ciertos juicios y falta en otros; o que, en el mejor de los casos, aparece ligado a ciertos juicios y a otros no —los mismos para todos los hombres o, formulado más exactamente, para todo hombre normal y que se encuentre en circunstancias normales del juzgar—. Todo hombre normal siente en ciertas circunstancias normales la evidencia de la proposición $2 + 1 = 1 + 2$, lo mismo que siente dolor cuando se quema. Pero cabría preguntar en qué se funda la autoridad de este singular sentimiento; cómo logra garantizar la verdad del juicio, «imprimirle el sello de la verdad», «denunciar» su verdad, o como quiera que diga la expresión figurada. Cabría preguntar también qué significa exactamente la vaga expresión de una constitución normal y circunstancias normales y sobre todo mostrar que ni siquiera el recurrir a lo normal hace coincidir la esfera de los juicios evidentes con la de los juicios conformes a la verdad. Nadie puede negar, finalmente, que la inmensa mayoría de los juicios justos posibles ha de carecer de evidencia aun para el sujeto normal, que juzga en circunstancias normales. No se pretenderá, en efecto, tomar el repetido concepto de la normalidad de tal suerte, que no pueda llamarse normal a ningún hombre real y posible, dentro de las limitaciones de su naturaleza.

El empirismo desconoce la relación entre la verdad y la evidencia, como desconoce en general la relación entre lo ideal y lo real en el pensamiento. La evidencia no es un sentimiento accesorio, que se adhiera a ciertos juicios de un modo accidental o con sujeción a ciertas leyes naturales. No es un carácter psíquico, susceptible de acompañar simplemente a cualquier juicio de cierta clase (a saber, la de los llamados juicios «verdaderos»), de tal suerte que el contenido fenomenológico del juicio correspondiente, considerado en sí y por sí, siga siendo el mismo idénticamente, esté acompañado o no de este carácter. No sucede en esto lo que solemos imaginar cuando pensamos la relación entre los contenidos de la sensación y los sentimientos correspondientes: que dos personas que tienen las mismas sensaciones, sean afectadas por ellas de distinta manera. La evidencia no es otra cosa que la «vivencia» de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente. El juicio no evidente tiene con él una relación análoga a la que tiene la representación arbitraria de un objeto con la percepción adecuada de éste. Lo percibido de un modo adecuado no es meramente algo mentado de algún modo, sino algo que en el acto es originariamente dado como aquello mismo que es mentado, esto es, como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente. De un modo análogo, lo juzgado con evidencia no es algo meramente juzgado (esto es, meramente mentado en forma judicativa, enunciativa, afirmativa), sino algo

dado en la vivencia del juicio como presente en sí mismo; presente en el sentido en que una situación objetiva puede ser «presente» en esta o aquella forma de aprehensión significativa, y, según su índole, como individual o general, empírica o ideal, etc. La analogía que reúne todas las vivencias de presencia originaria es la que conduce luego a hablar de un modo análogo; y entonces se llama a la evidencia visión, intelección, aprehensión de la situación objetiva presente en sí misma («verdadera») o, con un equívoco fácil, de la verdad. Y así como en la esfera de la percepción el no ver no coincide en modo alguno con el no ser, tampoco la falta de evidencia significa falta de verdad. La *vivencia de la concordancia* entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el *sentido* actual *del enunciado* y la *situación objetiva* presente en sí misma, es la evidencia; y la *idea* de esta concordancia es la verdad. Pero la idealidad de la verdad es lo que constituye su objetividad. No es un hecho casual el que el pensamiento de una proposición, aquí y ahora, concuerde con la situación objetiva dada. La relación concierne propiamente a la significación proposicional idéntica y a la situación objetiva idéntica. La «validez» o la «objetividad» (o la «invalidez» o «falta de objetividad») no es inherente al enunciado, como tal vivencia temporal, sino al enunciado *in specie*, al puro e idéntico enunciado 2 × 2 son 4 y otros semejantes.

Esta es la única concepción con la cual concuerda el hecho de que venga a ser lo mismo llevar a cabo un juicio *J* (esto es, un juicio del contenido significativo *J*), en la forma de un juicio intelectivo, y tener la intelección de que existe la verdad *J*. Y en consonancia con esto tenemos también la intelección de que con nuestra intelección no puede disputar la de nadie, con tal de que la una y la otra sean realmente intelecciones. Pues esto sólo significa que lo que es *vivido* como verdadero, es también pura y simplemente verdadero, no puede ser falso. Lo cual resulta del nexo esencial general entre la vivencia de la verdad y la verdad. Nuestra concepción es, pues, la única que elimina esa duda, a la que no puede escapar la concepción de la evidencia como sentimiento accidentalmente agregado, que equivale manifiestamente al pleno escepticismo: la duda de si, cuando tenemos la intelección de que es *J*, no podrán tener otros la intelección de que es *J'*. evidentemente incompatible con *J*; o de si, en general, no podrán entrar en insoluble conflicto unas intelecciones con otras, etc. También comprendemos así por qué el «sentimiento» de la evidencia no puede tener otro prerrequisito *esencial* que la verdad del contenido del juicio respectivo. Pues así como es comprensible de suyo que donde no hay nada, no hay nada que ver, no menos comprensible es que donde no hay ninguna verdad, tampoco puede haber ninguna intelección de la verdad, o con otras palabras, ninguna evidencia (cf. Investigación sexta, capítulo 5).

CAPITULO 9

El principio de la economía del pensamiento y la lógica

§ 52. *Introducción*

Estrechamente emparentada con el psicologismo (cuya refutación nos ha ocupado hasta ahora) se halla otra forma de fundamentación empirista de la lógica y de la teoría del conocimiento, que en los últimos años se ha difundido en singular medida: la fundamentación *biológica* de estas disciplinas, por medio del principio del menor esfuerzo, como lo llama Avenarius, o del principio de la economía del pensamiento, como lo llama Mach. Pero también esta nueva dirección desemboca finalmente en el psicologismo, como se ve con la mayor claridad en la *Psicología* de Cornelius. En esta obra es considerado el principio en cuestión expresamente como «ley fundamental de la razón» y a la vez como una «ley psicológica general» [1]. La psicología —en especial la psicología de los procesos del conocimiento— edificada sobre este principio, debe suministrar a la vez la base de la filosofía en general [2].

A mi parecer, hay en estas teorías económicas de la lógica pensamientos bien justificados y muy fecundos dentro de justos límites, pero expuestos en giros que, de ser aceptados generalmente, acarrearían la ruina de toda auténtica lógica y teoría del conocimiento por un lado, y de la psicología por otro [3].

Expondremos en primer término el carácter del principio de Avenarius y Mach, como principio teleológico de adaptación; precisaremos después su valioso contenido y los fines justificados de las investigaciones fundadas

[1] H. Cornelius, *Psychologie,* pp. 82 y 83.

[2] L. c., pp. 3-9. *Methode und Stellung der Psychologie.*

[3] La crítica adversa que he de llevar a cabo en este capítulo contra una tendencia capital de la filosofía de Avenarius, se compadece muy bien con la más alta estima por el investigador prematuramente arrebatado a la ciencia y por la solidez y seriedad de sus trabajos científicos.

en él, con vistas a la antropología psíquica y a la teoría práctica de la ciencia. Como conclusión demostraremos su inaptitud para fundamentar la psicología, y sobre todo para prestar ayuda a la lógica pura y a la teoría del conocimiento.

§ 53. *El carácter teleológico del principio de Avenarius y Mach y la significación científica de la economía del pensamiento*

Como quiera que se formule, el principio tiene el carácter de un principio de evolución o de adaptación, que se refiere a la concepción de la ciencia como una adaptación de los pensamientos a las distintas esferas de los fenómenos, adaptación la más adecuada posible o la más económica posible o la que más fuerzas ahorra.

Avenarius formula el principio en el prólogo de su escrito de habilitación [4] con estas palabras: «La modificación que el alma hace sufrir a sus representaciones, al sobrevenir nuevas impresiones, es la menor posible.» Pero inmediatamente después dice: «Mas como el alma está sometida a las condiciones de la existencia orgánica y a los imperativos finalistas de ésta, el principio aducido se convierte en un *principio de evolución;* el alma no emplea en una apercepción más fuerza que la necesaria y, entre varias apercepciones posibles, da la preferencia a aquella que lleva a cabo la misma obra con menor gasto de fuerzas, o una obra mayor con el mismo gasto de fuerzas; en circunstancias favorables el alma prefiere un esfuerzo temporal mayor, que promete como efecto ventajas mayores o más duraderas, a un gasto de fuerzas momentáneamente menor, pero al que vaya unido un efecto de menor magnitud o duración».

La mayor abstracción, que Avenarius consigue introduciendo el concepto de la apercepción, resulta clara, pues la paga con la ambigüedad y pobre contenido del mismo. Mach parte con razón de lo que en Avenarius se ofrece como resultado de prolijas deducciones, en conjunto muy dudosas: el hecho de que la ciencia tiene por efecto una orientación lo más perfecta posible en las respectivas esferas de la experiencia, una adaptación lo más económica posible de nuestros pensamientos a ellas. Mach no gusta, por lo demás (y también con razón) de hablar de un principio, sino simplemente de la «naturaleza económica» de la investigación científica, de la «función económica» de los conceptos, fórmulas, teorías, métodos, etc.

No se trata, pues, de un principio en el sentido de teoría racional, de ley exacta y capaz de funcionar como fundamento de una explicación racional (como las leyes matemáticas puras o las físico-matemáticas), sino de uno de esos valiosos *puntos de vista teleológicos* que son de gran utilidad

[4] R. Avenarius, *Philosophie als Denken der Welt gemäss dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses. Prolegonema za einer Kritik der reinen Erfahrung*, Leipzig, 1876, páginas III y s.

en las ciencias biológicas en general, y pueden coordinarse a la idea general de la evolución.

La referencia a la conservación del individuo y a la conservación de la especie es patente. La actividad animal está determinada por las representaciones y los juicios. Si éstos no se encontrasen suficientemente adaptados al curso de los acontecimientos; si no cupiese utilizar la experiencia pasada, ni prever lo nuevo, ni coordinar adecuadamente los medios y los fines —todo esto al menos dentro de un término medio aproximado, en el círculo vital de los respectivos individuos y con referencia a los peligros que les amenazan o a las circunstancias que les son favorables—, no sería posible la conservación. Un ser de una especie análoga a la humana, que se limitase a vivir contenidos de sensación y no llevase a cabo asociaciones, ni adquiriese hábitos representativos; un ser que careciese de la facultad de *interpretar objetivamente* los contenidos, de percibir cosas y sucesos exteriores, de esperarlos conforme a lo habitual o de representárselos nuevamente en la memoria; un ser que no estuviese seguro de un promedio de éxitos en todos estos actos de experiencia, ¿cómo podría subsistir? Ya Hume habló en este respecto de «una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas» [5]. Y la moderna teoría de la evolución ha conducido a desarrollar este punto de vista y a investigar en detalle las teleologías de la constitución espiritual, pertinentes a este respecto. Es éste seguramente un punto de vista no menos fecundo para la biología psíquica que lo es hace ya largo tiempo para la física.

Como es natural, no sólo se subordina a él la esfera del pensamiento ciego, sino también la del lógico, la del científico. La superioridad del hombre consiste en la inteligencia. El hombre no es meramente un ser que se adapta perceptiva y empíricamente a sus situaciones externas. El hombre piensa, supera mediante el concepto los estrechos límites de lo intuitivo. En el conocimiento conceptual penetra hasta las rigurosas leyes causales que le permiten —en medida y con seguridad incomparablemente mayores que aquellas con que esto sería posible en otro caso— prever el curso de los fenómenos futuros, reconstruir el transcurso de los pasados, calcular de antemano la conducta posible de las cosas circundantes y dominarla prácticamente. *Science d'où prévoyance; prévoyance d'où action,* dice Comte exactamente. Por muchas que sean las penalidades que el esfuerzo intensivo del conocimiento imponga —y no raras veces— al investigador, finalmente llegan los frutos, llegan los tesoros de la ciencia, para bien de toda la humanidad.

En lo que acabamos de exponer no hemos hablado de la *economía del pensamiento*. Pero este pensamiento se impone tan pronto como considera-

[5] Hume, *An Enquiry concerning human Understanding,* sect. V, parte II. (Essays, ed. Green a. Grose, vol. II, p. 46.)

mos exactamente lo que implica la idea de adaptación. Un ser se halla manifiestamente constituido de un modo tanto más adecuado, esto es, tanto mejor adaptado a sus condiciones de vida, cuanto más rápidamente y con menor gasto de fuerzas puede llevar a cabo en cada caso las operaciones necesarias o favorables a su propia conservación. A la vista de cualesquiera circunstancias nocivas o ventajosas (que pertenezcan por término medio a cierta esfera, y sólo aparezcan con cierta frecuencia) estará dispuesto rápidamente a la defensa o al ataque, y por tanto tendrá más probabilidades de éxito; conservará un resto mayor de fuerza superflua, para hacer frente a nuevos peligros o conseguir nuevas ventajas. Como es natural, se trata en todo esto de circunstancias vagas, que sólo convergen y sólo podemos apreciar de un modo aproximado, pero de las cuales es posible hablar con suficiente precisión, y que se prestan en conjunto a una ponderación útil, al menos dentro de ciertos límites.

Esto es aplicable, con seguridad, a la esfera de las actividades espirituales. Una vez demostrado que las actividades espirituales contribuyen a la conservación, cabe considerarlas desde el punto de vista económico y examinar teleológicamente las actividades ejercidas de hecho por el hombre. Cabe también demostrar, por decirlo así *a priori*, que ciertas perfecciones se recomiendan porque economizan pensamiento y hacer ver luego que son realizadas en las formas y por las vías de nuestra actividad mental —ya sea en general, ya sea en los espíritus más adelantados o en los métodos de la investigación científica—. En todo caso se abre aquí una esfera de extensas, fecundas e instructivas investigaciones. La esfera de lo psíquico es una esfera parcial de la biología y, por tanto, no sólo ofrece espacio para las investigaciones psicológico-abstractas, que tienen por objetivo las leyes elementales, al modo de las investigaciones físicas, sino también para las investigaciones psicológico-concretas y especialmente para las teleológicas. Estas últimas constituyen la antropología *psíquica,* necesaria pareja de la *física,* considerando al hombre en la comunidad de vida de la humanidad y, más ampliamente, en la de la vida terrestre entera.

§ 54. *Exposición más detallada de los fines legítimos de una teoría de la economía del pensamiento, principalmente en la esfera de la metodología deductiva pura. Su relación con el arte lógico*

Aplicado especialmente a la esfera de la ciencia, el punto de vista económico-lógico puede dar importantes resultados; puede arrojar una clara luz sobre los fundamentos antropológicos de los distintos métodos de investigación. Más aún: muchos de los métodos más fecundos, característicos de las ciencias más adelantadas, sólo pueden explicarse satisfactoriamente acudiendo a las propiedades de nuestra constitución psíquica. Muy exactamente dice Mach en este respecto: «Quien cultiva la matemática sin llegar

a ver claro en la dirección indicada, tiene que recibir con frecuencia la ingrata impresión de que el papel y el lápiz le superan en inteligencia»[6].

Debemos tener en cuenta lo siguiente: si consideramos la limitación de las fuerzas intelectuales humanas, lo reducido de la esfera en que tienen su sede las complicaciones de conceptos abstractos, plenamente comprensibles, y lo difícil que es la simple comprensión de estas complicaciones, llevadas a cabo propiamente; si consideramos además cuán limitados somos asimismo en la concepción del sentido que tienen las combinaciones de proposiciones, aunque sólo sean moderadamente complicadas, y más todavía en la verificación real e intelectiva de deducciones también moderadamente complicadas; si consideramos, por último, cuán pequeña es *a fortiori* la esfera en que puede moverse originariamente la investigación activa plenamente intelectiva y en constante esfuerzo de trato con los pensamientos mismos; si consideramos todo esto, ha de maravillarnos cómo pueden constituirse extensas teorías y ciencias racionales. Así, por ejemplo, es un serio problema el de cómo son posibles disciplinas matemáticas, disciplinas en las cuales no pensamientos relativamente simples, sino verdaderas montañas de pensamientos y combinaciones de pensamientos se mueven con soberana libertad y son creadas por la investigación en complicación siempre creciente.

Ello es obra del arte y del método, que superan las imperfecciones de nuestra constitución espiritual y nos permiten obtener indirectamente, por medio de procesos simbólicos y renunciando a la intuitividad y a la propia comprensión y evidencia, resultados que son completamente seguros, porque quedan asegurados de una vez para siempre mediante la fundamentación *general* de la eficacia de los métodos. Todos los artificios pertinentes aquí (y que se suelen tener presentes cuando se habla del método en cierto sentido preciso), tienen el carácter de dispositivos que economizan pensamiento. Brotan histórica e individualmente de ciertos *procesos naturales económicos, porque la* reflexión lógico-práctica del investigador comprende intelectivamente sus ventajas, los perfecciona con plena conciencia, los combina artificiosamente, y fabrica de este modo máquinas mentales mucho más complicadas que las naturales, pero también incomparablemente más eficaces que éstas. Por vía *intelectiva* y teniendo presente de continuo la índole de nuestra constitución espiritual[7], inventan, pues, los promotores de la investigación métodos, cuya legitimidad general demuestran de una vez para siempre. Hecho esto, pueden aplicarse estos métodos, en cada caso particular dado, sin intelección, *mecánicamente, por decirlo así;* la justeza objetiva del resultado está asegurada.

[6] E. Mach, *Die Mathematik in ihrer Entwicklung* (1883), p. 460. El pasaje merece ser citado íntegramente. Dice luego: «La matemática, cultivada así como materia de enseñanza, apenas es más educadora que el estudio de la cábala o del cuadrado místico. Necesariamente nace de este modo una inclinación mística, que da en ocasiones sus frutos.»

[7] Esto no significa, naturalmente, con ayuda de la *psicología científica.*

Esta amplia reducción de los procesos intelectivos del pensamiento a procesos mecánicos del mismo, mediante la cual son dominados por vía indirecta enormes círculos de operaciones mentales, irrealizables por vía directa, descansa en la naturaleza psicológica del pensamiento signitivo-simbólico. Este representa un inmenso papel, no sólo en la construcción de mecanismos ciegos —al modo de las reglas de las cuatro operaciones aritméticas y de otras operaciones superiores con los números del sistema decimal, en las cuales surge el resultado (eventualmente con ayuda de las tablas de logaritmos, de funciones trigonométricas, etc.) sin ninguna cooperación del pensamiento intelectivo— sino también en las conexiones de investigación y demostración *intelectivas*. Aquí podríamos citar, por ejemplo, la notable duplicación de todos los conceptos matemáticos puros, por la cual, en particular en la aritmética, los símbolos aritméticos generales empiezan siendo símbolos de los conceptos aritméticos respectivos, en el sentido de la definición primitiva, y *acaban* funcionando como puros símbolos operatorios, esto es, como símbolos cuya significación está definida exclusivamente por las formas externas de las operaciones; cada símbolo viene a ser meramente algo con que se puede manipular sobre el papel en determinadas formas [8]. Estos conceptos operatorios sustitutivos, mediante los cuales los símbolos se convierten en una especie de fichas de juego, son los exclusivamente decisivos para las más amplias zonas del pensamiento y aun de la investigación aritméticos. Representan una enorme facilitación de los mismos, desplazándolos desde las penosas alturas de la abstracción a las cómodas vías de la intuición, en que la fantasía, guiada por la intelección, puede moverse libremente y con un esfuerzo relativamente pequeño, dentro de los límites de las reglas; aproximadamente como en los juegos sometidos a reglas.

En conexión con esto, podríamos indicar también cómo, en las disciplinas matemáticas puras, la conversión económica del pensamiento propiamente dicho en pensamiento signitivo, que sustituye a aquél, da ocasión a generalizaciones formales de las primitivas series de pensamientos e incluso de las ciencias, en un principio de un modo totalmente inadvertido; y cómo brotan de este modo, casi sin trabajo intelectual dirigido propiamente a ello, disciplinas deductivas de un horizonte infinitamente más amplio. De la aritmética, que es primitivamente la ciencia de los números concretos, surge así —en cierto modo espontáneamente—, la aritmética general o formal, en relación con la cual los números y las magnitudes concretos sólo son objetos accidentales de aplicación, pero ya no conceptos básicos. E in-

[8] Si en vez de tomar las formas externas de las operaciones, se toman, por decirlo así, las internas, entendiendo los símbolos en el sentido de «unos objetos del pensamiento» que están en «ciertas» relaciones y admiten «ciertas» combinaciones, siendo válidas para ellos, en el *sentido formal* correspondiente, las leyes de operación y de relación: $a + b = b + a$, etc., nace una nueva serie de conceptos, que es la que conduce a la generalización «formal» de las disciplinas primitivas, de que se hablará en seguida en el texto.

cidiendo aquí la reflexión consciente, nace una nueva ampliación, la teoría de la multiplicidad pura, que abraza todos los sistemas deductivos posibles, desde el punto de vista de su forma, y para la cual el mismo sistema de formas de la aritmética formal representa, por tanto, un mero caso particular [9].

El análisis de estos tipos de métodos y otros semejantes, y la explicación perfecta de sus funciones, constituyen acaso el campo más hermoso, y en todo caso el menos cultivado, de una teoría de la ciencia, pero principalmente de la teoría tan importante e instructiva de los métodos deductivos o matemáticos, en el sentido más amplio de la palabra. No bastan, naturalmente, las meras generalidades, el hablar vagamente de la función sustitutiva de los símbolos, el citar mecanismos ahorradores de fuerzas y otras cosas semejantes; son menester análisis profundos y es necesario llevar a cabo realmente la investigación de cada método típicamente distinto, y demostrar realmente la función económica del método, junto con la explicación exacta de la misma.

Cuando se ha comprendido claramente el sentido de los problemas que hay que resolver aquí, reciben también nueva luz y nueva forma los problemas de economía mental que hay que resolver respecto del pensamiento precientífico y extracientífico. La propia conservación exige cierta adaptación a la naturaleza exterior; pide, según dijimos, la facultad de juzgar rectamente en cierta medida las cosas, de prever el curso de los acontecimientos, de apreciar justamente los procesos causales, etc. Pero un conocimiento real de todo esto sólo se consigue (si se consigue) en la ciencia. ¿Cómo podemos, pues, juzgar y razonar justamente en la práctica sin intelección, que en suma sólo puede ofrecer la ciencia, don de pocos? A las necesidades prácticas de la vida precientífica sirven, en efecto, muchos procedimientos muy complicados y eficaces; piénsese tan sólo en el sistema de numeración decimal. Si tampoco ellos han sido descubiertos intelectivamente, sino que han brotado naturalmente, será necesario preguntarse cómo es posible semejante cosa, cómo operaciones ciegamente mecánicas pueden coincidir en su valor final con lo que la intelección reclama.

Consideraciones como las que ya hemos apuntado nos señalan el camino. Para explicar la teleología de los procedimientos precientíficos y extracientíficos, habrá que poner al descubierto en primer término lo efectivo, el mecanismo psicológico del respectivo proceder mental, mediante un análisis exacto de los complejos de representaciones y de juicios, así como de las disposiciones que actúan en éstos. La función económica resalta tan pronto como se demuestra que este proceder debe ser fundamentado indirectamente y con intelección lógica, como un proceder cuyos resultados han de coincidir con la verdad, ya sea necesariamente, ya con cierta probabilidad no demasiado pequeña. Finalmente, para que la génesis natural de la maquinaria económica no parezca un milagro (o lo que es lo mismo, el resulta-

[9] Cf. algo sobre esto en el capítulo 11, §§ 69 y 70, pp. 204 y s.

do de un acto creador expreso de la inteligencia divina), habrá que hacer un cuidadoso análisis de las circunstancias y de los motivos naturales, que dominan las representaciones del hombre vulgar (y eventualmente del salvaje, del animal, etc.), y demostrar, fundándose en él, cómo ha podido y debido desarrollarse «espontáneamente», por causas puramente naturales, un proceder de tal suerte fecundo [10].

De este modo queda aclarada con alguna precisión la idea justificada y fecunda, a mi entender, de la economía mental, e indicados en rasgos generales los problemas que debe resolver y las principales direcciones que debe seguir. Su *relación con la lógica,* en el sentido práctico de un arte del conocimiento científico, resulta patente. Manifiestamente constituye un importante fundamento de este arte, puesto que suministra recursos esenciales para la constitución de la idea de los métodos técnicos del conocimiento humano, para la provechosa especialización de estos métodos y para la deducción de las reglas que sirven a su apreciación e invención.

§ 55. *La falta de significación de la economía del pensamiento para la lógica pura y la teoría del conocimiento y su relación con la psicología*

En la medida en que estos pensamientos coinciden con los de R. Avenarius y E. Mach, no existe ninguna discrepancia entre ellos y yo y puedo asentir cordialmente a sus trabajos. Tengo realmente la convicción de que debemos a los trabajos histórico-metodológicos de E. Mach muchas enseñanzas lógicas, aun allí donde aceptar sus consecuencias totalmente es imposible (o es totalmente imposible). Por desgracia, E. Mach no ha atacado los problemas más fecundos, a mi parecer, de la economía deductiva del pensamiento, que son los que he tratado de formular con brevedad, pero con suficiente precisión. Y el no haberlos atacado obedece parcialmente, en todo caso, a los errores epistemológicos en que ha creído deber fundar sus investigaciones. Ahora bien, justamente estos errores han sido la causa de la poderosa influencia ejercida por las obras de Mach. Y éste es a la vez el lado de su pensamiento, que comparte con Avenarius y que yo no puedo por menos de combatir aquí.

La teoría de Mach sobre la economía del pensamiento y la de Avenarius sobre el menor esfuerzo se refieren, como hemos visto, a ciertos hechos biológicos. En último término se trata de una ramificación de la teoría de la evolución. Por consiguiente, se comprende de suyo que las investigacio-

[10] Ningún ejemplo es más apropiado que el de la serie de los números naturales para aclarar la esencia de los problemas que hay que resolver aquí y que quedan indicados brevemente arriba. Precisamente por haberme parecido tan instructivo lo he tratado con toda extensión en el capítulo XII de mi *Philosophie der Arithmetik* (I, 1891), y de tal suerte que puede servir de ejemplo típico de la manera como deben desarrollarse, a mi juicio, semejantes investigaciones.

nes inspiradas en aquellas teorías puedan arrojar luz sobre la teoría práctica del conocimiento, sobre la metodología de la investigación científica, pero de ningún modo sobre la teoría pura del conocimiento y especialmente sobre las leyes ideales de la lógica pura. Mas en las obras de la escuela de Avenarius y Mach parece haberse intentado, por el contrario, una teoría del conocimiento fundada en la economía del pensamiento. Contra semejante concepción o aplicación de la economía revuélvese, naturalmente, todo el arsenal de objeciones, que ya hemos hecho al psicologismo y al relativismo. La fundamentación económica de la teoría del conocimiento se reduce en último término a la psicológica; por tanto, no es menester repetir ni adaptar especialmente los argumentos ya expuestos. En Cornelius se amontonan las fórmulas evidentemente inaceptables, porque pretende derivar de un principio teleológico de la antropología psíquica hechos elementales de la psicología, que son por su parte supuestos para la derivación de aquel principio; y además porque tiende a una fundamentación epistemológica de la filosofía en general por medio de la psicología. Recuérdese que el llamado principio no es en modo alguno un principio racional y último de explicación, sino el mero resumen de un complejo de hechos de adaptación, que esperan ser reducidos en último término a hechos y leyes elementales —al menos idealmente, esto es, prescindiendo de que podamos reducirlos o no.

Fundar la psicología en principios teleológicos, considerados como «leyes fundamentales», con el designio de explicar por ellos las diversas funciones psíquicas, no abre la perspectiva de un progreso de la psicología. Es sin duda instructivo demostrar la significación teleológica de las funciones psíquicas y de los más importantes productos psíquicos, o sea, demostrar en detalle cómo y por qué medios las complexiones de elementos psíquicos que se forman de hecho, poseen para la propia conservación esa utilidad que esperamos *a priori*. Pero sólo puede causar confusión el presentar los datos descriptivos como «consecuencias necesarias» de dichos principios, de tal modo que surja la apariencia de una real explicación, y además en tratados científicos destinados principalmente a exponer los últimos fundamentos de la psicología.

Una ley psicológica o epistemológica, que habla de una *tendencia* a lograr *lo más posible* en esto o aquello, es un absurdo. En la pura esfera de los hechos no hay «lo más posible»; en la esfera de las leyes no hay «tendencia». Desde el punto de vista psicológico, lo que se logra en cada caso es algo determinado, exactamente tanto y no más.

Lo que hay de efectivo en el principio de la economía se reduce a la existencia de representaciones, juicios y demás vivencias mentales, con los sentimientos enlazados a ellas, que bajo la forma del placer favorecen ciertas direcciones de la evolución y bajo la forma del disgusto nos apartan de otras. Es posible comprobar además un proceso de formación de representaciones y de juicios, proceso que es progresivo en general, a grandes rasgos, y por el cual empiezan formándose con los elementos primitivamente des-

provistos de significación *experiencias* aisladas, y acaba produciéndose la fusión de las experiencias en *la unidad más o menos ordenada de la experiencia*. Según leyes psicológicas y sobre la base de las primeras situaciones psíquicas, coincidentes *grosso modo*, surge la representación del mundo *uno*, común a todos nosotros, y la ciega fe empírica en su existencia. Pero adviértase que este mundo no es para todos exactamente el mismo; lo es sólo en conjunto, lo es sólo en la medida en que queda garantizada de un modo prácticamente suficiente la posibilidad de representaciones y de acciones comunes. No es el mismo para el hombre vulgar y para el investigador científico; para aquél es un conjunto de regularidad meramente aproximada, cruzado por mil acasos; pero éste es la naturaleza regida por leyes absolutamente rigurosas.

Es seguramente empresa de gran importancia científica el mostrar los caminos y medios psicológicos por donde se desarrolla y se consolida esta idea de un mundo, objeto de la experiencia, suficiente para las necesidades de la vida práctica y de la propia conservación; y también es importante mostrar los caminos y medios psicológicos por donde se forma en el espíritu de los investigadores científicos y de las generaciones de investigadores la idea objetivamente válida de la unidad de una experiencia sometida a leyes rigurosas y con un contenido científico, en enriquecimiento continuo. Pero todas estas investigaciones son indiferentes para la teoría del conocimiento. A lo sumo pueden tener utilidad indirecta para ésta, a saber, a los fines de criticar los prejuicios epistemológicos, respecto de los cuales todo viene a parar a los motivos psicologistas. La cuestión no es de cómo se forma la experiencia, ingenua o científica, sino de qué contenido ha de tener para ser una experiencia objetivamente válida. La cuestión es cuáles son los elementos y las leyes ideales, que fundan esta validez objetiva del conocimiento real (y más en general de todo conocimiento) y cómo debe entenderse propiamente esta función. Con otras palabras: no nos interesan la génesis ni las transformaciones de la representación del mundo, sino el derecho objetivo con que la representación científica del mundo se opone a todas las demás, afirmando que *su* mundo es el objetivamente verdadero. La psicología quiere explicar intelectivamente cómo se forman las representaciones del mundo; la ciencia del universo (como conjunto de las diversas ciencias reales) quiere conocer intelectivamente lo que existe *realiter*, como universo real y verdadero; la teoría del conocimiento quiere comprender intelectivamente lo que constituye la posibilidad del conocimiento intelectivo de lo real y la posibilidad de la ciencia y del conocimiento en general, en sentido ideal-objetivo.

§ 56. *Continuación. El* ὕστερον πρότερον *de la fundamentación económica del orden lógico*

La ilusión de que el principio de la economía sea un principio epistemológico o psicológico radica principalmente en la confusión de lo efectivamente dado con lo lógicamente ideal, que le reemplaza sin que ello se advierta. Reconocemos *intelectivamente* que el fin supremo y la tendencia idealmente justificada de toda explicación, que rebasa la mera descripción, es ordenar los hechos en sí «ciegos» (y en primer término, los de una esfera conceptualmente definida) bajo las leyes más generales posibles y compendiarlos en este sentido del modo más racional posible. Este «lo más posible» de la labor «compendiadora» es en este caso plenamente claro: es el ideal de la racionalidad absoluta y universal. Si la totalidad de los hechos se ordena según leyes, ha de haber un conjunto mínimo de leyes, lo más generales posible y deductivamente independientes entre sí, de las cuales se derivarán en deducción pura todas las restantes leyes. Estos «principios» son, pues, las leyes que abarcan y explican lo más posible, y cuyo conocimiento proporciona la intelección absolutamente máxima dentro de la esfera correspondiente, o permite explicar en ella todo lo que es susceptible de alguna explicación, lo cual supone ciertamente, de un modo ideal, la ilimitada posibilidad de la deducción y la subsunción. Así es como los axiomas geométricos explican o abarcan (en cuanto son principios) la totalidad de los hechos espaciales; toda verdad general sobre el espacio, o con otras palabras, toda verdad geométrica, experimenta mediante ellos una reducción evidente a sus últimos fundamentos explicativos.

Reconocemos intelectivamente, pues, que este fin o principio de la máxima racionalidad posible es el supremo de las ciencias racionales. Es evidente que el conocimiento de leyes más generales que aquellas que poseemos en la actualidad, sería realmente mejor, puesto que tales leyes nos elevarían a fundamentos más hondos y más generales. Pero este principio no es, manifiestamente, un principio biológico ni un mero principio económico, sino un principio *puramente ideal* y aun *normativo*. No cabe, pues, descomponerlo ni convertirlo de ningún modo en hechos de la vida psíquica, ni social humana. Identificar la tendencia a la máxima racionalidad posible con una tendencia biológica a la adaptación, o derivarla de ésta, imponiéndole además la función de una fuerza psíquica fundamental, es una suma de errores que sólo encuentra su paralelo en las falsas interpretaciones psicologistas de las leyes lógicas y en la concepción de las mismas como leyes naturales. Decir que nuestra vida psíquica está regida de hecho por este principio, contradice también en este caso a la verdad notoria; nuestro pensamiento efectivo no transcurre con arreglo a los ideales, como si los ideales fuesen fuerzas de la naturaleza.

La tendencia *ideal* del pensamiento lógico como tal se dirige a la ra-

cionalidad. El partidario de la teoría de la economía mental hace de ella una imperiosa tendencia *real* del pensamiento humano, la fundamenta mediante el vago principio del ahorro de fuerzas y últimamente mediante la adaptación; y cree haber explicado así la norma de que *debemos* pensar racionalmente y en general el valor y el sentido objetivos de la ciencia racional. Ciertamente es legítimo hablar de la economía del pensamiento, de «compendiar» económicamente los hechos en proposiciones universales y las universalidades inferiores en otras superiores, etc. Pero este modo de hablar sólo se justifica mediante la comparación del pensamiento efectivo con la norma ideal intelectivamente conocida, que es según esto lo πρότερον τῇ φύσει. La validez ideal de la norma es el *supuesto* de todo lo que quiera decirse con sentido acerca de la economía del pensamiento; no puede ser, pues, una explicación resultante de la doctrina de esta economía. *Medimos* el pensamiento empírico por el ideal y comprobamos que el primero transcurre de hecho, dentro de ciertos límites, como si estuviese guiado intelectivamente por los principios ideales. Por eso hablamos con razón de una teleología natural de nuestra organización espiritual, considerándola como una disposición de ésta a que nuestras representaciones y nuestros juicios transcurran en conjunto (esto es, en medida suficiente para favorecer la vida por término medio) como si estuviesen regulados lógicamente. Exceptuados los pocos casos de pensamiento realmente intelectivo, el pensamiento no lleva en sí mismo la garantía de la validez lógica, no es en sí intelectivo, no está ordenado teleológicamente de modo indirecto por una intelección anterior. Pero posee efectivamente cierta aparente racionalidad; es tal que nosotros, partidarios de la economía mental, reflexionando sobre las vías del pensamiento empírico, podemos demostrar intelectivamente que estos métodos han de dar resultados, que coincidirán con los rigurosamente lógicos —en un aproximado término medio—. Como ya lo hemos expuesto.

Es visible, pues, el ὕστερον πρότερον. Antes de toda economía mental necesitamos conocer ya el ideal. Necesitamos saber a qué aspira *idealiter* la ciencia, lo que son y llevan a cabo *idealiter* las conexiones según leyes, los principios y las leyes derivadas, antes de poder discutir y apreciar la función económica de su conocimiento. Es verdad que tenemos ciertos conceptos vagos de estas ideas antes de su investigación científica; y por eso cabe hablar de economía mental antes de construir una ciencia de la lógica pura. Pero la situación esencial no es alterada por esto; en sí, la lógica pura precede a toda economía mental y sigue siendo un contrasentido fundar aquélla en ésta.

Pero hay más. Es notorio que toda explicación y comprensión científica transcurre según leyes psicológicas y en el sentido de la economía mental. Pero es un error creer por eso que se pueda nivelar la diferencia entre el pensamiento natural y el lógico y presentar la actividad científica como una mera «prolongación» de la natural y ciega. Aunque no sin eventuales reparos, cabe seguir hablando de *teorías «naturales»* y teorías lógicas. Pero no se debe olvidar que la teoría lógica, en el verdadero sentido de la ex-

presión, no es lo mismo que la natural, elevada a un grado superior. No tiene el mismo fin; o mejor dicho, tiene un fin, mientras que en la «teoría natural» el fin lo introducimos nosotros. Como hemos indicado, medimos por las teorías lógicas, que son las que pueden llamarse propiamente teorías, ciertos procesos de pensamiento naturales (y esto significa aquí inintelectivos), que llamamos *teorías* naturales sólo porque dan resultados psicológicos que son *como si* procediesen del pensamiento intelectivo lógico, como si fuesen realmente teorías. Pero esta denominación nos hace cometer involuntariamente el error de adjudicar las propiedades esenciales de las verdaderas teorías a estas teorías «naturales», viendo en ellas, por decirlo así, lo propiamente teorético. Por muchas analogías que estas pseudoteorías tengan, en cuanto procesos psíquicos, con las verdaderas teorías, unas y otras resultan radicalmente distintas. La teoría lógica es teoría por la conexión ideal necesaria que impera en ella; mientras que lo que llamamos teoría natural es un proceso de representaciones o convicciones contingentes, sin conexión intelectiva, sin fuerza para obligar, pero prácticamente de una utilidad media, como si estuviese fundado en algo así como una teoría.

Los errores de esta dirección económica nacen, en conclusión, de que el interés epistemológico de sus representantes —como el de los psicologistas en general— está orientado hacia el lado empírico de la ciencia. En cierto modo los árboles no les dejan ver el bosque. Se afanan sobre la ciencia como fenómeno biológico y no advierten que ni siquiera tocan el problema epistemológico de la ciencia como unidad ideal de verdad objetiva. La pasada teoría del conocimiento, que veía un problema en lo ideal, es para ellos un extravío, que sólo de un modo puede ser todavía objeto digno de estudio científico: enderezándose a demostrar su función *relativamente* económica en un estadio inferior de la evolución filosófica. Pero cuanto más amenace ponerse de moda en la filosofía semejante valoración de los principales problemas y direcciones de la teoría del conocimiento, tanto más deberá oponerse a ella la investigación, y tanto más necesario será a la vez llevar a cabo un discusión lo más completa posible de las cuestiones de principio y principalmente un análisis lo más profundo posible de las direcciones fundamentales del pensamiento, en las esferas de lo real y lo ideal, que abran el camino a esa intelectiva claridad, que es el supuesto de una fundamentación definitiva de la filosofía. Y a esto espera contribuir un poco la presente obra.

CAPITULO **10**

Conclusión de las consideraciones críticas

§ 57. *Dudas con respecto a fáciles malentendidos de nuestros esfuerzos en la lógica*

Nuestras investigaciones anteriores han sido preferentemente críticas. Creemos haber demostrado en ellas la inconsistencia de toda lógica empirista o psicologista, cualquiera que sea su forma. La lógica, en el sentido de una metodología científica, tiene sus principales fundamentos fuera de la psicología. Hay que conceder la exactitud de la idea de una «lógica pura», como ciencia teorética, independiente de toda experiencia y por tanto también de la psicología; esa ciencia es la que hace posible en primer término una tecnología del conocimiento científico (la lógica en el sentido corriente, teorético-práctico). Y hay que acometer seriamente la ineludible tarea de edificarla en su autonomía. ¿Podemos contentarnos con estos resultados? ¿Podemos esperar siquiera que sean reconocidos como resultados? ¿Habría trabajado en vano, siguiendo caminos extraviados, la lógica de nuestro tiempo, esta ciencia tan segura de sus éxitos, cultivada por tan significados investigadores y caracterizada por tan general asentimiento? [1]. Apenas habrá

[1] Será justo lo que O. Külpe (*Einleitung in die Philosophie*, 1847, p. 44) dice de la lógica: que es, «sin duda, no sólo una de las disciplinas filosóficas más desarrolladas, sino también una de las más seguras y perfectas»; pero dada la forma de apreciar la seguridad y la perfección de la lógica, con que me he encontrado, habré de considerar esto también como símbolo del bajo nivel en que ha caído la filosofía *científica* en nuestros días. Y fundándome en esto haría la siguiente pregunta: ¿no sería posible poner paulatinamente término a esta triste situación, si toda la energía del pensamiento científico se dirigiese a resolver aquellos problemas que pueden formularse con todo rigor y resolverse con mayor seguridad, por muy limitados, pobres y hasta interesantes que parezcan, considerados en sí y por sí? Como es fácilmente visible, esto concierne en primera línea a la lógica pura y a la teoría del conocimiento. Hay en ellas sobra de trabajo exacto y susceptible de ser emprendido con seguridad y acabado de una vez para siempre. No se necesita más que alargar la mano. Las «ciencias exactas» (entre las cuales se contarán un día seguramente las disciplinas nombradas) deben toda su grandeza a esta modestia, que se contenta con lo menos

quien lo conceda. La crítica idealista provocará dificultades al considerar las cuestiones de principio; pero a los más les bastará mirar a la soberbia serie de importantes obras, que va desde Mill hasta Erdmann y Lipps, para restaurar su confianza vacilante. Se dirá que tiene que haber medios para resolver de algún modo los argumentos y ponerlos en armonía con el contenido de la floreciente ciencia; y si no, se tratará acaso de una mera revaloración epistemológica de la ciencia, la cual, aunque no carezca de importancia, no tendrá, empero, el resultado revolucionario de anular su contenido esencial. A lo sumo, habrá que formular algunas cosas más exactamente, reducir a sus justos límites algunos desarrollos poco circunspectos, o modificar el orden de las investigaciones. Puede tener realmente alguna importancia reunir limpiamente el par de leyes lógicas puras y separarlas de las doctrinas empírico-psicológicas del arte lógico. Con semejantes pensamientos se contentarán algunos, que sentirán la fuerza de la argumentación idealista, pero no poseerán el valor necesario para ser consecuentes.

La transformación radical que la lógica ha de experimentar necesariamente, en el sentido de nuestra concepción, tropezará por lo demás con la antipatía y la desconfianza, por el simple hecho de que puede parecer con facilidad *puro reaccionarismo,* sobre todo a quien considere las cosas de un modo superficial. Un examen atento del contenido de nuestros análisis debería bastar, sin embargo, para poner de manifiesto que no se trata de *nada semejante* y que el restablecimiento de la conexión con justificadas tendencias de la filosofía pretérita, no pretende llevar a cabo una restitución de

y, para emplear una expresión conocida, «concentra todas sus fuerzas en el punto más pequeño». Los principios humildes desde el punto de vista del conjunto, pero únicos seguros, se acreditan en ellas una y otra vez como bases de grandes progresos. Es cierto que esta manera de pensar se abre paso ya actualmente por todas partes en la filosofía; pero he visto que casi siempre en dirección errónea: las mejores energías científicas se dedican a la psicología, como ciencia natural explicativa, en la cual la filosofía no está más interesada, ni de distinto modo, que en las ciencias de los procesos físicos. Pero esto precisamente es lo que no se quiere conceder; antes se habla de los grandes progresos alcanzados, refiriéndose justamente a la fundamentación psicológica de las disciplinas filosóficas. Y no es la lógica donde menos se hace esto. Si no me equivoco, es concepción muy difundida la que Elsenhans expresa recientemente con estas palabras: «Si la lógica actual trabaja con éxito creciente en los problemas lógicos, lo debe ante todo a haber profundizado psicológicamente en su objeto.» (*Zeitschrift für Philosophie,* tomo CIX [1896], p. 203.) Sospecho que yo habría hablado exactamente igual, antes de emprender las presentes investigaciones, o antes de tener conocimiento de las insolubles dificultades en que me enredó la concepción psicológica en la filosofía de la matemática. Pero ahora que veo con intelección el error de esta concepción, fundándome en las razones más claras, puedo sin duda congratularme del desarrollo de la psicología científica, por lo demás muy prometedor, y sentir el más vivo interés por él, pero no como quien espera de él explicaciones propiamente *filosóficas.* Sin embargo, para no ser totalmente mal entendido, he de añadir en seguida que distingo con todo rigor entre la psicología empírica y la fenomenología, que la fundamenta (como fundamenta, aunque de un modo muy distinto, la crítica del conocimiento); entendiendo esta fenomenología como una teoría eidética pura de las vivencias. Esto resaltará claramente en las investigaciones siguientes.

la lógica tradicional. Pero difícilmente podremos esperar con semejantes referencias vencer toda desconfianza y evitar de antemano el falseamiento de nuestras intenciones.

§ 58. *Nuestras conexiones con los grandes pensadores del pasado y en primer término con Kant*

Tampoco la circunstancia de poder apelar a la *autoridad de grandes pensadores,* como Kant, Herbart y Lotze, y ya antes Leibniz, puede servirnos de apoyo, dados los prejuicios imperantes. Más bien podría contribuir a robustecer la desconfianza.

Desde un punto de vista muy general somos conducidos a la distinción entre lógica pura y lógica aplicada hecha ya por Kant. De hecho podemos asentir a las más relevantes de sus manifestaciones sobre este punto. Pero sólo con las debidas precauciones. Por ejemplo, no aceptaremos, naturalmente, en su sentido propio de facultades del alma, aquellos confusos conceptos míticos de que Kant tanto gusta y que aplica también a la distinción de que tratamos; me refiero a los conceptos de entendimiento y razón. Los conceptos de entendimiento o de razón, como facultades de cierta conducta normal del pensamiento, suponen la lógica pura —que es la que define lo normal—, y por eso recurrir en serio a ellos no sería más cuerdo que pretender explicar en un caso análogo el arte de bailar por la facultad de bailar (es decir, por la facultad de bailar con arte), o el arte de pintar por la facultad de pintar, etc. Nosotros tomamos los términos de entendimiento y razón como meros signos indicadores de la dirección hacia las «formas del pensamiento» y sus leyes ideales, dirección que la lógica ha de seguir en oposición a la psicología empírica del conocimiento. Después de semejantes restricciones, interpretaciones y definiciones concretas, es cuando nos sentimos cercanos a las teorías de Kant.

Pero esta concordancia, ¿no tiene por necesario efecto comprometer nuestra concepción de la lógica? La lógica pura (la única que sería propiamente ciencia) debe ser, según Kant, «*breve y seca,* cómo exige la exposición didáctica de una teoría elemental del entendimiento» [2]. Todo el mundo conoce las lecciones de Kant editadas por Jäsche y sabe en qué criticable grado responden a esta característica exigencia. ¿Será, pues, esta lógica indeciblemente pobre el modelo a que debemos tender? Nadie querrá familiarizarse con la idea de este retroceso de la ciencia a la situación de la lógica aristotélico-escolástica. Y a ello parece conducir lo que Kant mismo enseña cuando dice que la lógica tiene desde Aristóteles el carácter de una ciencia perfecta. El hilado escolástico de la silogística, precedido de algunas definiciones solemnemente expuestas, no es precisamente una perspectiva alentadora.

[2] *Crítica de la razón pura.* Introducción a la lógica trascendental. Traducción española por M. G. Morente, Madrid, Suárez.

Nosotros replicaríamos a esto, naturalmente: el hecho de que nos sintamos más cercanos a la concepción kantiana de la lógica que a la de Mill o a la de Sigwart no quiere decir que aprobemos todo el contenido de la misma o la forma determinada que Kant ha dado a su idea de una lógica pura. Estamos de acuerdo con Kant en la tendencia capital; pero no nos parece que haya penetrado claramente la esencia de la disciplina intentada, ni que haya expuesto adecuadamente el contenido de ella.

§ 59. *Conexiones con Herbart y Lotze*

Más cercano de nosotros que Kant está, por lo demás, Herbart, principalmente porque hay en él un punto cardinal que consigue destacarse con más rigor y es aducido expresamente para llevar a cabo la distinción entre la lógica pura y la psicología; este punto, decisivo en este respecto, es la *objetividad del «concepto», esto es, de la representación en sentido lógico puro*.

«Todo *objeto pensado*» —leemos, por ejemplo, en su obra maestra de psicología [3]— «considerado meramente según su cualidad, es un concepto en sentido lógico». En este respecto «no se trata para nada del sujeto pensante; sólo en sentido psicológico cabe atribuir conceptos a este sujeto, mientras el concepto de hombre, de triángulo, etc., no son propiedad privada de nadie. En sentido lógico, cada concepto *existe sólo una vez;* lo cual no sería posible, si el número de los conceptos aumentase con el número de los sujetos que los representan, ni menos con el número de los distintos actos de pensamiento mediante los cuales un concepto, psicológicamente considerado, es engendrado y producido». «Los *entia* de la antigua filosofía, e incluso todavía en Wolff —seguimos leyendo en el mismo párrafo l. c.—, no son más que conceptos en sentido lógico... También entra aquí el antiguo principio *essentiae rerum sunt immutabiles.* Este principio no significa más que esto: *los conceptos son algo completamente intemporal;* lo cual es verdadero de ellos en todas sus relaciones lógicas, y por eso también los principios y los raciocinios científicos, formados con ellos, son y seguirán siendo verdaderos para nosotros lo mismo que para los antiguos y en el cielo igual que en la tierra. Pero los conceptos en este sentido, en el cual representan un saber común para todos los hombres y tiempos, no son absolutamente nada psicológico... En sentido psicológico, un concepto es aquella representación que tiene por objeto representado el concepto en sentido lógico, o mediante la cual este último (el objeto que debe ser representado) es representado realmente. Así tomado, cada cual tiene sin duda sus conceptos privativos; Arquímedes investigaba su propio concepto del círculo y Newton igualmente el suyo; estos conceptos eran dos en sentido psicológico, aunque en sentido lógico sólo haya uno para todos los matemáticos.»

Análogas declaraciones encontramos en el capítulo II de *Introducción*

[3] Herbart, *Psychologie als Wissenschaft,* II, § 120. (Edición original, p. 175.)

a la Filosofía. Ya la primera frase dice[4]: «Todos nuestros pensamientos pueden considerarse por dos lados; ya como actividades de nuestro espíritu, ya desde el punto de vista de *aquello* que es pensado mediante ellos. En este último respecto se llaman *conceptos,* término que, designando lo *concebido,* nos manda abstraer del modo y manera en que podamos recibir, producir y reproducir el pensamiento.» En el § 35 l. c. niega Herbart que dos conceptos puedan ser completamente iguales, pues «no se distinguirían por *aquello* que es pensado mediante ellos, o sea, no se distinguirían en general como *conceptos.* En cambio, el acto de pensar un mismo concepto puede ser repetido muchas veces, engendrado y provocado en muy diversas ocasiones, realizado por incontables seres racionales, sin que el concepto se multiplique por ello». En la nota invita a «percatarse bien de que los conceptos no son *objetos reales,* ni *actos reales del pensamiento.* Este último error sigue estando vivo al presente; por eso hay muchos que consideran la lógica como una historia natural de la razón y creen reconocer en ella las leyes y las formas de pensar, innatas a ésta, con lo cual se arruina la psicología». «Si pareciese necesario», se lee en otro pasaje, «cabría demostrar mediante una inducción completa que ni una sola de las teorías indiscutiblemente propias de la lógica pura, desde las oposiciones y las subordinaciones de los conceptos hasta los polisilogismos, supone nada psicológico. Toda la lógica pura trata de *relaciones entre los objetos pensados* y entre el contenido de nuestras representaciones (aunque no especialmente de este mismo contenido), pero en ninguna parte trata de la actividad del pensamiento, en ninguna parte trata de la posibilidad psicológica, o sea, metafísica, del mismo. Unicamente la lógica aplicada necesita de los conocimientos psicológicos, exactamente lo mismo que la moral aplicada; y la razón es que es necesario tener en cuenta la naturaleza de la materia a que se quiere dar forma con arreglo a los preceptos dados»[5].

En este sentido encontramos muchas consideraciones instructivas e importantes que la lógica moderna ha preferido dejar a un lado y no considerar seriamente. Pero tampoco esta apelación a la autoridad de Herbart debe ser mal entendida. No significa en modo alguno que volvamos a la idea de la lógica y al modo de tratarla, que Herbart tiene presente y que su fiel discípulo Drobisch ha realizado de un modo tan sobresaliente.

Herbart tiene de cierto grandes méritos, particularmente en el punto indicado, en la doctrina expresa de la idealidad del concepto. Ya su modo de formular su concepto del concepto habla muy alto en su favor, asiéntase o no a su terminología. Mas por otra parte Herbart no ha pasado, a mi parecer, de sugestiones meramente aisladas e imperfectamente maduras, y ha echado a perder por completo sus mejores intenciones a causa de muchos pensamientos equivocados que, por desgracia, han ejercido gran influencia.

Ya fue nocivo que Herbart no advirtiera el fundamental equívoco que

[4] Herbart, *Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie,* § 34, p. 77.
[5] *Psychol. als Wiss.,* § 119. (Ed. original, II, p. 174.)

hay en expresiones como contenido, objeto representado, objeto pensado, los cuales designan unas veces el contenido significativo ideal idéntico de las expresiones correspondientes y otras veces el objeto representado en cada caso. Hasta donde yo puedo ver, Herbart no ha pronunciado la única palabra aclaratoria en la definición del concepto de concepto: que el concepto, o la representación en sentido lógico, no es más que la significación idéntica de las expresiones correspondientes.

Pero más importante es el error fundamental de Herbart, que consiste en haber puesto lo esencial de la idealidad del concepto lógico en su carácter *normativo*. Esto hace que el sentido de la verdadera, y auténtica idealidad, la unidad de la significación, se desvíe para él en la dispersa multiplicidad de las vivencias. Desaparece así justamente el sentido fundamental de la idealidad, en el cual lo ideal y lo real están separados por un abismo infranqueable; y el concepto de lo normativo, que le sustituye, enmaraña las concepciones lógicas fundamentales [6]. En estrecha relación con esto hállase el hecho de que Herbart crea haber encontrado una fórmula salvadora oponiendo la *lógica* como *moral del pensamiento,* a la psicología como historia natural del intelecto [7]. Pero Herbart no tiene la menor idea de la ciencia teorética pura que se oculta detrás de esa moral (y análogamente detrás de la moral en el sentido usual) ni menos aún de la extensión y límites naturales de esta ciencia y de su íntima unidad con la matemática pura. Y así resulta que el reproche de pobreza alcanza también en este sentido y no sin justificación a la lógica de Herbart, exactamente lo mismo que a la lógica kantiana y a la aristotélico-escolástica, por excelente que resulte en otro aspecto a causa del *habitus* de la investigación original y exacta, que Herbart cultivaba dentro de su estrecho círculo. También está en relación con dicho error fundamental el extravío de la teoría del conocimiento herbartiana, la cual se revela totalmente incapaz de reconocer que el problema de la armonía entre el curso subjetivo del pensamiento lógico y el real de la realidad exterior, problema en apariencia tan profundo, no es en realidad —y lo demostraremos posteriormente— más que un pseudo problema, nacido de una confusión.

Todo esto es aplicable a los lógicos pertenecientes a la esfera de influencia herbartiana y especialmente a Lotze, que recibió de Herbart muchas sugestiones y las profundizó con gran penetración, desarrollándolas de un modo original. Nosotros debemos mucho a Lotze. Pero por desgracia encontramos también sus bellas intenciones reducidas a la nada por la confusión herbartiana de la idealidad específica y la normativa. Su gran obra de lógica, por rica que sea en pensamientos originales y dignos del profundo pensador, queda convertida con esto en un producto híbrido e inarmónico de lógica psicologista y lógica pura [8].

[6] Cf. sobre esto la investigación sobre la unidad de la especie, p. 293.

[7] Herbart, *Lehrbuch zur Psychologie,* § 180, p. 127 de la edición especial de 1882

[8] La discusión de la teoría del conocimiento de Lotze, prevista en la primera edición para un apéndice, no ha llegado a imprimirse por falta de espacio.

§ 60. *Conexiones con Leibniz*

Entre los grandes filósofos a los cuales se remonta la concepción de la lógica que defendemos, hemos citado también a Leibniz. Es a él a quien estamos relativamente más próximos. Si nos encontramos más cerca de las convicciones lógicas de Herbart que de las de Kant, es sólo porque aquél ha renovado las ideas leibnizianas frente a éste. Pero Herbart no se mostró capaz de extraer, ni siquiera aproximadamente, todo lo bueno que se encuentra en Leibniz. Queda muy por detrás de las grandiosas concepciones de este poderoso pensador, concepciones que reducen a *unidad* la matemática y la lógica. Algunas palabras sobre estas concepciones, por las cuales sentimos particular simpatía.

El motivo impulsor, en el origen de la filosofía moderna, la idea de un perfeccionamiento y reforma de las ciencias, condujo también a Leibniz a incesantes esfuerzos por reformar la lógica. Pero con más perfecta intelección que sus precursores, no quiso denigrar la lógica escolástica como un formulismo huero, sino que la consideró como un valioso antecedente de la verdadera lógica, que podría prestar verdaderos auxilios al pensamiento, a pesar de su imperfección [9]. La ampliación de dicha lógica hasta hacer de ella una *disciplina de forma y rigor matemáticos*, una *matemática universal en el sentido más amplio y comprensivo,* es el fin al que consagra siempre nuevos esfuerzos.

Sigo aquí las indicaciones de los *Nouveaux Essais,* L. IV, ch. XVII. Cf., por ejemplo, § 4, *Opp. phil.,* Erdm. 395 [a], en que la teoría de las formas silogísticas, ampliada hasta hacer de ella la teoría universal de los *argumens en forme,* es designada como *une espèce de Mathématique universelle, dont l'importance n'est pas assez connue. Il faut savoir* —se dice allí— *que par les argumens en forme je n'entends pas seulement cette manière scholastique d'argumenter, dont on se sert dans les collèges, mais tout raisonnement qui conclut par la force de la forme, et où l'on n'a besoin de suppléer aucum article; de sorte qu'un sorites, un autre tissu de syllogisme, qui évite la répétition, même un compte bien dressé, un calcul d'Algèbre, une analyse des infinitésimales me seront à peu près des argumens en forme, puisque leur forme de raisonner a été prédémontrée, en sorte qu'on est sûr de ne s'y point tromper.* La esfera de la *Mathématique universelle* aquí concebida sería, pues, mucho más amplia que la esfera del cálculo lógico, por cuya construcción se tomó Leibniz mucho trabajo, sin haber llegado por completo a la meta. Leibniz debía de comprender propiamente en esta matemática universal toda la *Mathesis universalis* en el habitual

[9] Cf., por ejemplo, la extensa defensa hecha por Leibniz de la lógica tradicional —aunque ésta es «apenas una sombra» de lo que «él desearía» en la carta a Wagner, *Opp. philos.,* Erdm., 418 y ss.

sentido cuantitativo (la cual constituye el concepto *estricto* de *Mathesis universalis* en Leibniz), sobre todo puesto que ha designado repetidamente en otros lugares los argumentos matemáticos puros como *argumenta in forma.* Análogamente debería de entrar también en aquélla la *Ars combinatoria, seu speciosa generalis, seu doctrina de formis abstracta* (cf. las obras matemáticas de la edición de Pertz, tomo VII, págs. 24, 49 y ss., 54, 159, 205 y ss., y otras), que constituye la parte fundamental de la *Mathesis universalis* en un sentido lato, pero no en el sentido más lato arriba indicado, mientras que esta misma es distinguida de la lógica como una esfera subordinada. Leibniz define, l. c., VII, pág. 61, la *Ars combinatoria,* particularmente interesante para nosotros, como *doctrina de formulis seu ordinis, similitudinis, relationis, etc., expressionibus in universum.* Y es opuesta aquí, como *scientia generalis de qualitate,* a la *scientia generalis de quantitate* (la matemática general en el sentido habitual). Cf. el precioso pasaje en la edición de las obras filosóficas de Gerhardt, tomo VII, pág. 297 y siguiente: *Ars combinatoria speciatim mihi illa est scientia (quae etiam generaliter characteristica sive speciosa dici posset), in qua tractatur de rerum formis sive formulis in universum, hoc est de qualitate in genere sive de simili et dissimili, prout aliae atque aliae formulae ex ipsis a, b, c, etc. (sive cuantitates sive aliud quoddam repraesentent), inter se combinatis oriuntur, et distinguitur ab Algebra quae agit de formulis ad quantitatem applicatis, sive de aequali et inaequali. Itaque Algebra subordinatur Combinatoriae, ejusque regulis continue utitur, quae tamen longe generaliores sunt nec in Algebra tantum sed et in arte deciphratoria, in variis ludorum generibus, in ipsa geometria lineariter and veterum morem tractata, denique in omnibus ubi similitudinis ratio habetur locum habent.* Las intuiciones de Leibniz, que tanto se adelantan a su tiempo, parecen al conocedor de la moderna matemática «formal» y de la lógica matemática, rigurosamente definidas y admirables en alto grado. Esto último alcanza también, como advierto expresamente, a los fragmentos de Leibniz sobre la *scientia generalis* o el *calculus ratiocinator,* del cual tan pocas cosas útiles supo sacar la crítica elegante pero superficial de Trendelenburg *(Historische Beiträge zur Philosophie,* tomo III).

Leibniz indica al mismo tiempo, en repetidas e insistentes manifestaciones, la necesidad de ampliar la lógica con una teoría matemática de las probabilidades. Pide a los matemáticos un análisis de los problemas, implicados por los juegos de azar y espera de él grandes progresos del pensamiento empírico y de su crítica lógica [10]. En suma, Leibniz ha previsto en geniales intuiciones las grandiosas conquistas que la lógica puede apuntarse desde Aristóteles, la teoría de las probabilidades y el análisis matemático de los raciocinios (silogísticos y no silogísticos) que sólo ha llegado a

[10] Cf., por ejemplo, *Nouv. Ess.*, L. IV, ch. XVI, § 5. *Opp. phil.*, Erdm., pp. 388 y s., L. IV, ch. I, § 14 l. c., p. 343. Cf. también los fragmentos sobre la *scientia generalis*, l. c., pp. 84-85, etc.

madurez en la segunda mitad del siglo XIX. El es también con su *Combinatoria* el padre espiritual de la teoría de la multiplicidad pura, disciplina muy próxima a la lógica pura, incluso unida íntimamente con ésta (cf. infra, § 69 y 70).

Con todo esto, encuéntrase Leibniz en el terreno de la idea de la lógica pura que defendemos aquí. Nada está más lejos de él que la idea de que las bases esenciales de un arte fecundo del conocimiento puedan residir en la psicología. Estas bases son, según él, totalmente *a priori*. Constituyen una disciplina de forma matemática que, como tal, enteramente lo mismo que la aritmética pura, implica de suyo la vocación a la regulación práctica del conocimiento [11].

§ 61. *Necesidad de investigaciones especiales para la justificación de la idea de la lógica pura desde el punto de vista de la crítica del conocimiento y para la realización parcial de dicha idea*

Sin embargo, aún se concederá menos valor a la autoridad de Leibniz que a la de Kant o Herbart, puesto que no logró dar a sus grandes intenciones el peso de resultados conseguidos. Leibniz pertenece a una época pasada, sobre la cual la ciencia moderna cree haber progresado mucho. Las autoridades no pesan en general mucho contra una ciencia ampliamente desarrollada y presuntamente fecunda y segura. Y su efecto ha de ser tanto menor cuanto que falta en ellas un concepto suficientemente claro y positivamente desarrollado de la disciplina en cuestión. Es claro, pues, que si no queremos quedarnos a medio camino y exponer nuestras consideraciones críticas al peligro de la infecundidad, hemos de asumir la tarea de *construir la idea de la lógica pura sobre una base suficientemente amplia.* Sólo ofreciendo en *exposiciones particulares* objetivas una representación más exacta del contenido y carácter de sus investigaciones esenciales y elaborando con precisión su concepto, podremos deshacer el prejuicio de que se trata de una esfera insignificante de principios bastante triviales. Veremos, por el contrario, que la extensión de la disciplina es muy considerable; y no sólo por su contenido en teorías sistemáticas, sino sobre todo por las difíciles e importantes investigaciones, que son necesarias para su fundamentación y valoración filosófica.

Por lo demás, la supuesta pobreza de la esfera lógica pura de la verdad, no sería por sí sola un argumento para tratarla como mero instrumento auxiliar del arte lógico. Es postulado del puro interés teorético que lo que forma en sí una unidad teoréticamente cerrada, deba exponerse también en

[11] Así, por ejemplo, según Leibniz, la *Mathesis universalis* en sentido estricto coincide con la *Logica Mathematicorum.* (Pertz, l. c., tomo VII, p. 54), mientras que ésta (llamada también *Logica Mathemathica,* l. c., p. 50) es definida como *Ars judicandi atque inveniendi circa quantitates.* Esto es aplicable naturalmente a la *Mathesis universalis* en sentido lato.

esta integridad teorética y no como mero instrumento auxiliar para fines externos. Por lo demás, si las investigaciones anteriores han puesto en claro, al menos, que la recta comprensión de la esencia de la lógica pura y de su singular puesto entre todas las demás ciencias constituye una de las cuestiones más importantes de la teoría del conocimiento, será también de interés vital para esta ciencia filosófica fundamental el que se exponga realmente la lógica pura en su pureza y autonomía. Naturalmente, habría que entender la teoría del conocimiento, no como una disciplina que sigue a la metafísica, ni menos que coincide con ella, sino que la precede, como a la psicología y a todas las demás disciplinas.

APENDICE

Referencias a F. A. Lange y B. Bolzano

Por grande que sea la distancia que separa mi concepción de la lógica de la de F. A. Lange, estoy de acuerdo con éste —y considero como un mérito contraído con nuestra disciplina— en abogar resueltamente —y más en una época en que imperaba el menosprecio de la lógica pura— por la convicción de que *la ciencia debe esperar un impulso esencial del ensayo de tratar por separado los elementos formales puros de la lógica*[12]. El acuerdo llega todavía más lejos; alcanza en sus rasgos más generales a la idea de la disciplina, que Lange no logró, empero, aclarar de un modo esencial. La separación de la lógica pura equivale para él, no sin fundamento, a la separación de aquellas teorías que él designa como «lo apodíctico de la lógica», a saber, «aquellas teorías que se pueden desenvolver de un modo absolutamente necesario, igual que los teoremas de la matemática»... Y es muy digno de consideración lo que añade: «El mero hecho de la existencia de verdades necesarias es tan importante, que debe perseguirse cuidadosamente toda huella de las mismas. Desde este punto de vista, habría que rechazar como una confusión de los fines teoréticos con los prácticos el abandono de esta investigación, a causa del escaso valor de la lógica formal o de su insuficiencia como teoría del pensamiento humano. Semejante objeción sería comparable al hecho de que un químico rehusara analizar un cuerpo compuesto, porque es muy valioso en su estado compuesto, mientras que los elementos aislados no tienen probablemente ningún valor»[13]. Con igual exactitud, dice en otro pasaje: «La lógica formal tiene como

[12] A. Lange, *Logische Studien,* p. 1.
[13] L. c., pp. 7 y s.

ciencia apodíctica un valor que es por completo independiente de su utilidad; pues todo sistema de verdades válidas *a priori* merece la mayor atención» [14].

Cuando Lange abogaba con tanto calor por la idea de una lógica formal pura, no sospechaba que ésta estaba ya realizada en medida relativamente alta hacía largo tiempo. No me refiero, naturalmente, a los muchos tratados de lógica formal que surgieron sobre todo en las escuelas de Kant y de Herbart y que respondían harto poco a las pretensiones que ostentaban; me refiero a la *Wissenschaftslehre (Teoría de la Ciencia)* de Bernardo Bolzano, obra del año 1837, que en lo que se refiere a «la parte elemental» de la lógica, deja muy atrás cuanto la literatura universal ofrece en materia de ensayos sistemáticos de lógica. Bolzano no ha discutido ni defendido expresamente la autonomía de una lógica pura, en nuestro sentido; pero *de facto,* en los dos primeros tomos de su obra, y como base de una teoría de la ciencia, en el sentido de su concepción de ésta, la ha expuesto con una pureza y un rigor científico, pertrechándola con tal abundancia de ideas originales, científicamente fundadas y siempre fecundas, que debe ser considerado como uno de los más grandes lógicos de todos los tiempos. Históricamente debemos ponerlo en relación bastante cercana con Leibniz, con quien comparte importantes ideas y concepciones fundamentales, y que es de quien también se halla más cercano filosóficamente en general. Tampoco Bolzano ha agotado la riqueza de las intuiciones lógicas de Leibniz, principalmente en lo que respecta a la silogística matemática y a la *mathesis universalis.* Pero entonces eran todavía muy poco conocidas las obras póstumas de Leibniz y faltaban la matemática y la teoría de la multiplicidad «formales» como claves de la comprensión.

Bolzano se acredita en cada línea de su admirable obra como el penetrante matemático que hace imperar en la lógica aquel espíritu de rigor científico, que él mismo ha sido el primero en introducir en la teoría de los conceptos fundamentales y de los principios del análisis matemático, a la cual ha dado por este medio una nueva base: título de gloria que la historia de la matemática no ha olvidado consignar. En Bolzano, contemporáneo de Hegel, no encontramos huella de las profundas ambigüedades de la filosofía, en aquellos sistemas que más pretendían ser genial intuición filosófica del universo que saber teorético-analítico, y que, en confusión desdichada de estas intenciones radicalmente distintas, tanto dificultaron el progreso de la filosofía científica. Las ideas de Bolzano son de una sencillez y sobriedad matemáticas, pero también de matemática claridad y rigor. Sólo profundizando en el sentido y en el fin de estas ideas, dentro del conjunto de la disciplina, se descubre el gran trabajo y el gran fruto espiritual que se esconde detrás de las sobrias definiciones o de las teorías expuestas por medio de fórmulas. Este proceder científico parecerá fácilmente pobre de ideas o lleno de afectación y pedantería al filósofo educado en los prejuicios y hábitos mentales y verbales de las escuelas idealistas; y nosotros no hemos eludido

[14] L. c., p. 127.

aún enteramente las repercusiones de éstas. Pero la lógica como ciencia ha de edificarse sobre la obra de Bolzano; en ella ha de aprender lo que necesita: rigor matemático en las distinciones, exactitud matemática en las teorías. Entonces adquirirá también otro punto de vista para apreciar las teorías «matemáticas» de la lógica, que los matemáticos edifican con tanto éxito, sin preocuparse del desdén de los filósofos. Pues estas teorías responden completamente al espíritu de la lógica de Bolzano, aunque éste no las haya sospechado. En todo caso, no le será lícito a un futuro historiador de la lógica cometer el yerro de Ueberweg, en otros casos tan concienzudo, y poner una obra del rango de la *Teoría de la Ciencia* en un mismo plano con la lógica para señoritas de Knigges [15].

Por mucho que la obra de Bolzano tenga de sistema cerrado, no puede considerarse como perfecta y definitiva, en sentir del honrado pensador mismo. Para referirnos sólo a un punto, son particularmente sensibles las deficiencias en el aspecto epistemológico. Faltan, o son del todo insuficientes, las investigaciones que conciernen a la explicación propiamente filosófica de las operaciones lógicas del pensamiento y por ende a la valoración filosófica de la misma disciplina lógica. Puede prescindir de estas cuestiones el investigador que edifica teoría sobre teoría, en una esfera definida con seguridad, sin tener que preocuparse mucho de las cuestiones de principio, como el matemático; pero no el que se encuentra ante el deber de aclarar la legitimidad de una disciplina y la esencia de sus objetos y problemas a personas que no ven ni admiten la disciplina o confunden sus problemas esenciales con problemas heterogéneos. En general, la comparación de las presentes investigaciones lógicas con la obra de Bolzano hará ver que en ellas no se trata en modo alguno de nuevos comentarios o de una exposición críticamente rectificada de las ideas de Bolzano, aunque por otra parte hayan recibido decisivos impulsos de Bolzano —y también de Lotze.

[15] Lo único digno de mención que Ueberweg sabe decir de ambas es lo mismo: el título. Por lo demás, llegará un día en que se sienta como singular anomalía una historia de la lógica orientada en los «grandes filósofos», como la de Ueberweg.

CAPITULO **11**

La idea de la lógica pura

Para obtener al menos una imagen provisional, con sólo algunos rasgos característicos, del fin a que tienden las distintas investigaciones que siguen, vamos a intentar el ensayo de elevar a la claridad del concepto la idea de la lógica pura, que está preparada en cierta medida por las consideraciones críticas hechas hasta aquí.

§ 62. *La unidad de la ciencia. La conexión de las cosas y la conexión de las verdades*

La ciencia es en primer término una unidad antropológica, esto es, una unidad de actos y disposiciones del pensamiento, juntamente con ciertos dispositivos exteriores relacionados con aquéllos. Nada de cuanto hace de esta unidad una unidad antropológica y especialmente una unidad psicológica afecta a nuestro interés. Este se dirige a lo que hace de la ciencia ciencia; y esto no es en ningún caso la conexión psicológica ni la conexión real general a que se subordinan los actos de pensamiento, sino cierta conexión objetiva o ideal, que presta a éstos referencia objetiva unitaria y, en esta unitariedad, validez ideal.

Pero es menester aquí procurar la mayor precisión y claridad. Por la conexión objetiva, que cruza idealmente el pensamiento científico, dando «unidad» a dicho pensamiento y por ende a la ciencia como tal, pueden entenderse dos cosas: la *conexión de las cosas* a que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, reales o posibles, y la *conexión de las verdades* en que alcanza validez objetiva la unidad real como lo que es. Una y otra se dan juntas y son inseparables *a priori*. Nada puede *ser*, sin ser determinado de esta o de la otra manera; y esto de que algo sea y sea determinado de esta o de la otra manera es precisamente la *verdad en sí*, que constituye el correlato necesario del *ser en sí*. Lo que es aplicable a las verdades o a las situaciones objetivas aisladas, es aplicable manifiestamente a las conexiones de verdades o de situaciones objetivas. Pero esta evidente inseparabilidad no es identidad. En las respectivas verdades o conexiones de verdades se expresa la existencia real de las cosas y de las conexiones

de las cosas. Pero las conexiones de las verdades son distintas de las conexiones de las cosas, que son «verdaderas» en aquéllas. Esto se revela inmediatamente en la circunstancia de que las verdades referentes a otras verdades no coinciden con las verdades referentes a las cosas afirmadas en estas otras verdades.

Para evitar malentendidos, advierto expresamente que las palabras objetividad, objeto, cosa y otras semejantes son usadas aquí continuamente en su sentido más amplio, o sea, en armonía con el sentido por mí preferido del término conocimiento. Un objeto (del conocimiento) puede ser tanto un objeto real como un objeto ideal, tanto una cosa material como un proceso o como una especie o como una relación matemática, tanto un ser como un deber ser. Esto se extiende de suyo a expresiones como las de unidad de la objetividad, conexión de las cosas y otras semejantes.

Estas dos unidades, la unidad de la objetividad y la unidad de la verdad, que sólo abstractivamente pueden pensarse una sin otra, nos son *dadas* en el juicio; o, con más exactitud, en el *conocimiento.* Esta expresión es bastante amplia para abarcar con los actos simples de conocimiento todas las conexiones de conocimiento lógicamente unitarias, por complicadas que sean: cada una como un todo es también un acto de conocimiento. Pues bien, cuando llevamos a cabo un acto de conocimiento, o como prefiero expresarme, cuando vivimos en él, estamos «ocupados con lo objetivo» de que hace mención y posición cognoscitiva; y si es un conocimiento en sentido estricto, esto es, si juzgamos con evidencia, lo objetivo nos es *dado* originariamente. La situación objetiva no se halla entonces frente a nosotros de un modo meramente presunto, sino que está realmente ante nuestros ojos, y en ella el objeto mismo como lo que es, o sea, exactamente tal como es mentado en este conocimiento y no de otra manera: como sede de estas propiedades, como miembro de estas relaciones, etc. No tiene presunta, sino realmente, tal naturaleza y *como* dotado realmente de tal naturaleza está dado a nuestro conocimiento. Pero esto no quiere decir sino que, en cuanto tal, no es meramente mentado (juzgado) en general, sino *conocido;* o que *el ser tal* es una verdad que se ha hecho actual y se ha individualizado en la vivencia del juicio evidente. Si reflexionamos sobre esta individualización y llevamos a cabo una abstracción ideatoria, la verdad misma se convierte en objeto aprehendido en lugar de aquella primera objetividad. Aprehendemos en este caso la verdad como el correlato ideal del acto de conocimiento subjetivo y pasajero, como la verdad *única* frente a la muchedumbre ilimitada de posibles actos de conocimiento y de individuos cognoscentes.

A las conexiones de *conocimiento* corresponden *idealiter* las *conexiones de verdades.* Justamente entendidas, éstas no son sólo complejos *de* verdades, sino verdades complejas, que se subordinan por ende —en cuanto que son todos— al concepto de la verdad. Entre ellas figuran también las *ciencias,* tomada la palabra objetivamente, o en el sentido de la verdad unificada. Dada la correlación general que existe entre verdad y objetividad, también corresponde a la unidad de la verdad en una misma ciencia una objetividad

unitaria: es la unidad de la *esfera de la ciencia*. Por referencia a ella se dice que todas las distintas verdades de la misma ciencia tienen *congruencia material*, expresión que resulta tomada aquí en un sentido más amplio del que es usual, como veremos luego (cf. la conclusión del § 64, pp. 196 y 107).

§ 63. *Continuación. La unidad de la teoría*

Ahora bien, se pregunta: *¿Qué es lo que determina la unidad de la ciencia* y por tanto la unidad de la esfera? No toda reunión de verdades en un conjunto —que podría resultar un conjunto sin vínculo íntimo— constituye una ciencia. La ciencia implica, según dijimos en el capítulo 1 [1], cierta unidad de la conexión de fundamentación. Pero tampoco esto basta; pues si bien indica que la fundamentación es algo inherente por esencia a la idea de la ciencia, no dice qué clase de unidad de las fundamentaciones constituya la ciencia.

Para llegar a ver claro, antepongamos algunas *consideraciones generales*.

El conocimiento científico es, como tal, un *conocimiento por fundamentos*. Conocer el fundamento de algo equivale a ver intelectivamente la necesidad de que sea de esta o de la otra manera. La necesidad, como predicado objetivo de una verdad (que se llama entonces verdad necesaria), significa tanto como validez de la correspondiente situación objetiva con arreglo a una ley [2]. Son, pues, expresiones equivalentes ver intelectivamente que una *situación objetiva es conforme a una ley* o que *su verdad es necesariamente válida*, y tener *conocimiento del fundamento* de dicha situación objetiva o de su verdad. Con un equívoco natural, suele designarse también como verdad necesaria toda verdad general que expresa una ley. Pero ajustándose al sentido primeramente definido, debería llamársela fundamento legal explicativo, del cual surge una clase de verdades necesarias.

Las verdades se dividen en *individuales* y *generales*. Las primeras contienen (explícitas o implícitas) afirmaciones sobre la existencia real de singularidades individuales, mientras que las segundas están completamente libres de ellas y sólo permiten inferir la *posible* existencia de lo individual —posible puramente en cuanto a los conceptos.

Las verdades individuales son, como tales, *contingentes*. Cuando se habla de una explicación por los fundamentos, refiriéndose a ellas, trátase de demostrar su necesidad en ciertas *circunstancias* dada de antemano.

[1] Cf. 6, p. 41. Bajo el título de ciencia teníamos presente entonces un concepto más restringido: el de la ciencia abstracta o explicativo-teorética. Pero esto no constituye una diferencia esencial, sobre todo teniendo en cuenta la posición preeminente de las ciencias abstractas, posición que expondremos en seguida..

[2] No se trata, pues, de un carácter psicológico, subjetivo, del juicio correspondiente, por ejemplo, de un sentimiento de ser compelido, etc. Ya hemos indicado algo en las pp. 120 y ss. sobre la relación en que están los objetos ideales y, por tanto, los predicados ideales de estos objetos con los actos subjetivos. Más detalles en las investigaciones siguientes.

Cuando la conexión de un hecho con otros hechos está sujeta a una ley, el ser de este hecho se presenta como un ser necesario, sobre la base de las leyes que regulan las conexiones de la clase respectiva y en el supuesto de que se den las circunstancias correspondientes.

Si no se trata de la fundamentación de una verdad de hecho, sino de una verdad *general* (que tiene a su vez el carácter de una ley con respecto a la posible aplicación a los hechos que caen bajo ella) nos encontramos remitidos a ciertas leyes generales, que dan la proposición, que se trata de fundar, por vía de especialización (no de individualización) y de inferencia deductiva. La fundamentación de las leyes generales conduce necesariamente a ciertas leyes, que ya no son fundamentables por esencia (o sea, «en sí» y no de un modo meramente subjetivo o antropológico). Estas leyes se llaman *principios.*

La unidad sistemática de la totalidad ideal de las leyes que descansan en *un* principio, como su último fundamento, y que surgen de él mediante una deducción sistemática, es la *unidad de la teoría sistemáticamente conclusa.* El principio consiste o en un solo principio o en un grupo de principios *homogéneos.*

Poseemos teorías en este sentido riguroso. Lo son la aritmética general, la geometría, la mecánica analítica, las astronomía matemática, etc. Habitualmente se toma el concepto de teoría como un concepto relativo, esto es, relativo a una multiplicidad de casos particulares, dominados por ella, y a quienes ella suministra los fundamentos explicativos. La aritmética general da la teoría explicativa de las leyes aritméticas numéricas y concretas; la mecánica analítica, la de los hechos mecánicos; la astronomía matemática, la de los hechos de la gravitación, etc. La posibilidad de asumir una función explicativa es una consecuencia, comprensible por sí misma, de la esencia de la teoría en nuestro sentido absoluto. En un sentido laxo se entiende por teoría un sistema deductivo, en el cual los últimos fundamentos no son aún principios en el sentido riguroso de la palabra, pero como auténticos fundamentos nos acercan a éstos. La teoría en este sentido laxo constituye un grado inferior en la serie gradual de la teoría conclusa.

Haremos aún la siguiente distinción: toda conexión explicativa es deductiva, pero no toda conexión deductiva es explicativa. Todas las premisas son fundamentos, pero no todos los fundamentos son premisas. Toda deducción es sin duda necesaria, esto es, se halla sometida a leyes; pero que las conclusiones se sigan *según* leyes (las leyes del raciocinio) no quiere decir que se sigan *de* las leyes y se «funden» en ellas, en sentido estricto. Sin embargo, suele llamarse también a toda premisa —especialmente si es universal— el «fundamento» de la «consecuencia» sacada de ella; equívoco que es necesario tener bien presente.

§ 64. *Los principios esenciales y extraesenciales que dan unidad a la ciencia. Ciencias abstractas, concretas y normativas*

Estamos ahora en situación de responder a la cuestión planteada: qué sea lo que determina la conexión de las verdades de *una* ciencia, qué lo que constituye su unidad «material».

El principio unificador puede ser de doble naturaleza, esencial y extraesencial.

Las verdades de una ciencia tienen *esencialmente unidad* cuando su conexión descansa en lo que ante todo hace de la ciencia ciencia; y esto es, como sabemos, el conocimiento por el fundamento, o sea, la explicación o fundamentación en sentido estricto. *La unidad esencial de las verdades de una ciencia es la unidad de la explicación.* Pero toda explicación hace referencia a una teoría y encuentra su conclusión en el conocimiento de los principios de explicación. La *unidad* de la explicación significa, pues, *unidad teorética*, es decir, según lo expuesto anteriormente, unidad homogénea de leyes fundamentales o, por último, *unidad homogénea de principios explicativos.*

Las ciencias en las cuales el punto de vista de la teoría, de la unidad de principios, define la esfera; las ciencias que abrazan por tanto en integridad ideal todos los hechos y singularidades generales posibles, cuyos principios explicativos están en *un grupo homogéneo* de principios, se llaman *ciencias abstractas.* Mas no con plena exactitud. El título más significativo y propio sería el de ciencias *teoréticas.* Pero esta expresión se usa en contraste con la de ciencias prácticas y normativas; y también nosotros la hemos empleado en este sentido. Siguiendo una sugestión de J. v. Kries [3], cabría llamar estas ciencias, de un modo casi no menos característico, ciencias *nomológicas*, puesto que poseen en la ley el principio unificador y el objetivo esencial de sus investigaciones. También el nombre de ciencias *explicativas*, usado a veces, es exacto; con tal de que se acentúe la *unidad* de la explicación y no el explicar mismo.

Pero hay en segundo lugar puntos de vista *extraesenciales* para coordinar verdades en *una* ciencia. Como más inmediato mencionamos la *unidad del objeto*, en un sentido más literal. Enlázanse en efecto todas las verdades que se refieren por su contenido a *uno y el mismo objeto individual o a uno y el mismo género empírico.* Este es el caso de las *ciencias concretas* o, utilizando el término de v. Kries, *ontológicas*, como la geografía, la historia, la astronomía, la historia natural, la anatomía, etc. Las verdades de la geografía están unidas por su referencia a la tierra; las verdades de la meteoro-

[3] J. v. Kries, *Die Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung* (1886), pp. 85 y s., y *Vierteljahrsschrift f. w. Philosophie*, XVI (1892), p. 255. Mas los términos de «nomológico» y «ontológico» designan para v. Kries una distinción de juicios, no de ciencias, como aquí.

logía conciernen, aún más limitadamente, a los fenómenos atmosféricos terrestres, etc.

Se suelen llamar también estas ciencias descriptivas. Y se podría admitir este nombre, puesto que la unidad de la descripción viene determinada por la unidad empírica del objeto o de la clase y esta unidad descriptiva es la que determina la unidad de la ciencia en las ciencias que pertenecen a este grupo. Pero no sería lícito naturalmente entender este nombre como si las ciencias descriptivas se propusiesen hacer una mera descripción, cosa que contradiría al concepto de ciencia, que hemos tomado por medida.

Puesto que es posible que la explicación, que se rige por unidades empíricas, conduzca a teorías y a ciencias teoréticas muy divergentes o incluso totalmente heterogéneas, llamamos con razón extraesencial a la unidad de las ciencias concretas.

En todo caso es claro que las ciencias abstractas o nomológicas son las verdaderas ciencias fundamentales, de cuyo contenido teorético han de extraer las ciencias concretas todo cuanto *hace de ellas ciencias,* o sea, lo teorético. Muy comprensiblemente, conténtanse las ciencias concretas con enlazar el objeto que describen a las leyes inferiores de las ciencias nomológicas, y todo lo más con indicar la dirección cardinal de la explicación ascendente. Pues la reducción a principios y la construcción de teorías explicativas, en general, son del dominio privativo de las ciencias nomológicas y deben encontrarse realizadas ya en éstas, en forma muy general, si éstas están suficientemente desarrolladas. Pero ello no dice nada, naturalmente, sobre el valor relativo de ambas clases de ciencias. El interés teorético no es el único; ni el único que tiene valor. Los intereses estéticos, éticos, prácticos, en el sentido amplio de la palabra, pueden vincularse a lo individual y prestar sumo valor a su descripción y explicación aislada. Pero en cuanto que el puro interés teorético es el que da la pauta, lo singular individual y la conexión empírica no tienen por sí ningún valor, o lo tienen sólo como etapa metodológica en la construcción de la teoría general. El investigador de la física teorética, o el físico que hace investigaciones teoréticas puras, matemáticas, ve la tierra y los astros con otros ojos que el geógrafo o el astrónomo; para él son indiferentes en sí y sólo tienen valor como ejemplos de masas gravitatorias.

Debemos mencionar por último *otro principio igualmente extraesencial* de la unidad científica. Es el que nace de un interés valorativo unitario, es decir, el que está determinado objetivamente por un valor fundamental unitario (o por la norma fundamental unitaria), como hemos expuesto extensamente en el capítulo 2, § 14. Este es el que determina la coimplicación material de las verdades o la unidad de la esfera en las disciplinas *normativas.* Cuando se habla, empero, de coimplicación *material,* lo más natural es entender por tal la que se funda en las cosas mismas. Sólo se tiene presente, pues, la unidad procedente de las leyes teoréticas o la unidad de las cosas concretas. En esta concepción entran en oposición, por tanto, la unidad normativa y la material.

Según lo que hemos expuesto anteriormente, las ciencias normativas dependen de las teoréticas —y sobre todo de las teoréticas en el sentido estricto de nomológicas— de tal modo que otra vez podemos decir que extraen de éstas cuanto hay en ellas de científico, que es precisamente lo teorético.

§ 65. *La cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad de la ciencia o de la teoría en general*

A) *La cuestión referente al acto del conocimiento*

Planteamos ahora la importante cuestión de las *condiciones de la posibilidad de la ciencia en general.* Mas como el fin esencial del conocimiento científico sólo puede alcanzarse mediante la teoría, en el sentido riguroso de las ciencias nomológicas, sustituiremos dicha cuestión por la de las *condiciones de la posibilidad de la teoría en general.* Una teoría, en cuanto tal, se compone de verdades y la forma de enlazarse éstas es la deductiva. La respuesta a nuestra cuestión implica, pues, la respuesta a la cuestión más amplia acerca de las condiciones de la posibilidad de la *verdad en general* y de la *unidad deductiva en general.* En la forma de plantear la cuestión tenemos en cuenta, naturalmente, los antecedentes históricos. Nos encontramos, como es notorio, ante una generalización absolutamente necesaria de la cuestión de las «condiciones de la posibilidad de una experiencia». La unidad de la experiencia es para Kant la unidad de las leyes objetivas; cae, pues, bajo el concepto de la unidad teorética.

El sentido de la cuestión necesita, empero, ser precisado con más exactitud. La cuestión puede entenderse en primer término en un sentido *subjetivo,* en el cual sería expresada mejor llamándola cuestión de las condiciones de la posibilidad del *conocimiento teorético* en general o, más ampliamente, del raciocinio en general y del conocimiento en general; y bien entendido que es de la posibilidad para un ser humano cualquiera. Estas condiciones son en parte *reales* y en parte *ideales.* Prescindamos de las primeras, de las psicológicas. Como de suyo se comprende, refiérense a la posibilidad del conocimiento, en sentido psicológico, todas las condiciones causales de que dependemos al pensar. En cuanto a las condiciones *ideales* de la posibilidad del conocimiento, pueden ser de dos clases, según lo que ya hemos expuesto [4]. O son noéticas, es decir, se fundan en la idea del conoci-

[4] Cf. *supra,* § 32, p. 109. Como tan sutil distinción no interesaba para fijar el concepto estricto del escepticismo, me limité allí a oponer las condiciones noéticas del *conocimiento teorético* a las lógico-objetivas de la *teoría misma.* Pero aquí que debemos exponer con plena claridad todos los detalles pertinentes, parece adecuado considerar primero las condiciones lógicas *también* como condiciones del *conocimiento* y ponerlas sólo después en relación directa con la *teoría objetiva misma.* Esto no afecta naturalmente a lo esencial de nuestra concepción, que se limita con ello a des-

miento como tal, y ello *a priori,* sin tener para nada en cuenta la peculiaridad empírica del humano conocer en sus condiciones psicológicas; o son puramente *lógicas,* esto es, se fundan puramente en el «contenido» del conocimiento. Tocante a las *primeras,* es evidente *a priori* que los sujetos pensantes en general deben ser capaces, por ejemplo, de llevar a cabo todas las clases de actos en que se realiza el conocimiento teorético. En especial debemos tener, como seres pensantes, la facultad de ver intelectivamente las proposiciones como verdades y las verdades como consecuencias de otras verdades; y de ver intelectivamente también las leyes como tales, las leyes como fundamentos explicativos, los principios como últimos principios, etc. Mas por el otro lado es también evidente que las verdades mismas y en especial las leyes, los fundamentos y los principios, son lo que son, tengamos o no intelección de ellos. Y como no son válidos porque tengamos intelección de ellos, sino que tenemos intelección de ellos porque son válidos, deben ser considerados como condiciones objetivas o ideales de la posibilidad de su conocimiento. Por consiguiente, las *leyes a priori,* que son inherentes a la verdad como tal, a la deducción como tal y a la teoría como tal (esto es, a la *esencia* general de estas unidades ideales) deben ser caracterizadas como leyes, que expresan condiciones ideales de la posibilidad del conocimiento en general, o del conocimiento deductivo y teorético en general; y condiciones, que se fundan puramente en el «contenido» del conocimiento.

Manifiestamente se trata de condiciones *a priori* del conocimiento, que pueden ser consideradas e investigadas abstrayendo de toda relación con el sujeto pensante y con la idea de la subjetividad en general. Las leyes en cuestión están en su contenido significativo enteramente libres de esta relación; no hablan —ni siquiera de un modo ideal— del conocer, juzgar, razonar, representar, fundamentar, etc., sino de la verdad, del concepto, de la proposición, del raciocinio, del fundamento y de la consecuencia, etc., como hemos expuesto extensamente [5]. Pero como de suyo se comprende, estas leyes pueden recibir giros evidentes, mediante los cuales obtienen referencia expresa al conocimiento y al sujeto de éste y enuncian entonces posibilidades reales del conocer. Aquí como en todo, prodúcense afirmaciones *a priori* sobre posibilidades reales aplicando las relaciones ideales (expresadas por proposiciones generales puras) a los casos empíricos particulares [6].

En el fondo, las condiciones ideales del conocimiento que hemos llamado noéticas, distinguiéndolas de las lógico-objetivas, no son otra cosa que esos giros de aquellas intelecciones (inherentes por ley al contenido puro del conocimiento), mediante los cuales dichas intelecciones se hacen fecundas para

plegarse de un modo más claro. Lo mismo cabe decir respecto de la consideración que hacemos también aquí de las condiciones subjetivo-empíricas del conocimiento, junto a las noéticas y a las lógicas puras. Como es manifiesto, aprovechamos las consideraciones críticas sobre la teoría evidencialista de la lógica. Cf. *supra,* pp. 160 y s. La evidencia no es, en efecto, otra cosa que el carácter del conocimiento como tal

[5] Cf. *supra,* § 47, pp. 151 y ss.

[6] Cf. el ejemplo aritmético, § 23, p. 81.

la crítica del conocimiento y, merced a otros nuevos giros, dan las normas lógico-prácticas al mismo. (Pues también figuran aquí los giros *normativos* de las leyes lógicas puras, de que tanto hemos hablado en pasajes anteriores.)

§ 66. B) *La cuestión referente al contenido del conocimiento*

El resultado de estas consideraciones es que la cuestión de las condiciones ideales de la posibilidad del *conocimiento* en general, y del conocimiento teorético en especial, nos remite en último término a ciertas *leyes*, que se fundan puramente en el contenido del conocimiento —y respectivamente en los conceptos categoriales a que este contenido se halla subordinado— y que son tan abstractas que ya no contienen nada del conocimiento considerado como acto de un sujeto cognoscente. Estas leyes y respectivamente los conceptos categoriales con que están construidas, constituyen precisamente lo que en sentido objetivo ideal puede entenderse por las condiciones de la posibilidad una *teoría* en general. Pues la cuestión de las condiciones de la posibilidad puede plantearse, no sólo con respecto al conocimiento teorético, como hemos hecho hasta ahora, sino también con respecto al *contenido* del mismo, o sea, directamente con respecto a la teoría misma. Entendemos por teoría —hay que advertirlo repetidamente— cierto *contenido ideal* de un conocimiento posible, exactamente lo mismo que por verdad, ley, etc. A la multitud de actos de conocimiento (individualmente distintos) *del mismo* contenido, corresponde la verdad *una*, justamente como este contenido ideal idéntico. De igual modo a la multitud de las conexiones individuales de conocimiento, en cada una de las cuales es conocida *la misma teoría* —ahora u otra vez, en estos o en aquellos sujetos—, corresponde justamente dicha teoría como el contenido ideal idéntico. La teoría así entendida no se compone *de actos*, sino de elementos puramente *ideales, de verdades;* y se compone de éstas en formas puramente ideales, en las formas de la relación de *fundamento a consecuencia.*

Ahora bien, si referimos la cuestión de las condiciones de la posibilidad directamente a la teoría en este sentido objetivo, y además a la teoría en general, esta posibilidad no puede tener otro sentido que el que tiene tratándose de cualesquiera otros objetos, pensados de uno modo puramente conceptual. Nos encontramos llevados, pues, de los objetos a los conceptos; y la «posibilidad» no significa otra cosa que la «validez», o mejor, la *esencialidad* del concepto correspondiente. Es lo mismo que se ha designado con frecuencia como «realidad» del concepto, en oposición a la imaginariedad, o como diríamos mejor, a la *inesencialidad.* En este sentido se habla de las definiciones reales, que garantizan la posibilidad, la validez, la realidad del concepto definido; y también de la oposición entre los números reales y los imaginarios, de las figuras geométricas, etc. El término de posibilidad, aplicado a los conceptos, es manifiestamente equívoco por tener un sentido traslaticio. Posible en sentido propio es la existencia de los objetos, que caen

bajo los conceptos correspondientes. Esta posibilidad se halla garantizada *a priori* por el conocimiento de la esencia conceptual, que brilla para nosotros, por ejemplo, sobre la base de la representación intuitiva de uno de estos objetos. Pero también la esencialidad del concepto es designada después, en sentido traslaticio, como posibilidad.

Teniendo esto en cuenta, la cuestión de la *posibilidad* de una teoría en general, y de las *condiciones* de que depende, adquiere un sentido fácilmente comprensible. La posibilidad o esencialidad de una teoría en general está asegurada naturalmente por el conocimiento intelectivo de una teoría cualquiera determinada. Pero esto plantea una nueva cuestión: ¿de qué leyes ideales generales depende esta posibilidad de una teoría en general? O lo que es lo mismo: ¿qué constituye *la esencia ideal de una teoría como tal?* ¿Cuáles son las «posibilidades» primitivas de que depende la «posibilidad» de la teoría, o con otras palabras, cuáles son los *primitivos conceptos esenciales* de que se compone el concepto esencial de teoría? Y también: ¿cuáles son las *leyes puras* que, fundándose en estos conceptos, dan unidad a toda teoría como tal, o sea, las leyes que son inherentes a la forma de toda teoría como tal y que determinan *a priori* las variantes o especies posibles (esenciales) de la misma?

Pero si estos conceptos ideales y respectivamente estas leyes señalan los límites de la posibilidad de una teoría en general, o con otras palabras, si expresan lo que es esencial a la idea de teoría, resulta inmediatamente que toda teoría intentada sólo es teoría si armoniza (y en la medida en que armoniza) con estos conceptos o leyes. La justificación lógica de un concepto, esto es, la justificación de su posibilidad ideal, se verifica remontándose a su esencia intuitiva o deductible. La justificación lógica de una teoría dada en cuanto tal (esto es, en cuanto a su pura forma) exige, pues, remontarse a la esencia de su forma y por ende remontarse a aquellos *conceptos y leyes que representan los elementos constitutivos ideales de una teoría en general* (las «condiciones de su posibilidad») y que regulan *a priori* y deductivamente toda especialización de la idea de teoría en sus especies posibles. Sucede aquí exactamente lo mismo que en la esfera más amplia de la deducción, por ejemplo, en los silogismos simples. Aunque éstos pueden estar iluminados en sí mismos por la intelección, sólo encuentran su última y más profunda justificación cuando nos remontamos a la ley silogística formal. Mediante ésta brota, en efecto, la intelección del *fundamento a priori* de la conexión silogística. Y lo mismo sucede en toda deducción, por complicada que sea, y en particular en toda teoría. En el pensamiento teorético intelectivo tenemos intelección de los fundamentos de las *situaciones objetivas explicadas.* En cuanto a la intelección, que penetra en la esencia de la conexión teorética misma (que constituye el *contenido* teorético de dicho pensamiento) y en los principios *a priori* de su función, la obtenemos únicamente remontándonos a la forma y a la ley y a las conexiones teoréticas del estrato de conocimiento, totalmente distinto, a que pertenecen.

La apelación a intelecciones y justificaciones más profundas puede servir

para hacer resaltar el incomparable valor de las investigaciones teoréticas, que persiguen la solución del problema suscitado. Se trata de las *teorías sistemáticas, que se fundan en la esencia de la teoría,* y respectivamente: de la *ciencia nomológica, teorética, a priori, que se refiere a la esencia ideal de la ciencia como tal,* o sea, a la parte de su contenido que está constituida por teorías sistemáticas, con exclusión del aspecto empírico, antropológico. O sea, en un sentido profundo: de la teoría de las teorías, de la ciencia de las ciencias. Hay que distinguir naturalmente, sin embargo, entre la función de enriquecimiento de nuestro conocimiento y los problemas mismos, con el contenido propio de sus soluciones.

§ 67. *Los problemas de la lógica pura. Primero: la fijación de las categorías significativas puras, de las categorías objetivas puras y de sus complicaciones regulares*

Fundándonos en esta fijación provisional de la idea de la disciplina *a priori,* a que nuestros esfuerzos procuran abrir el camino de una comprensión más profunda, hagamos un inventario de los problemas que habremos de adscribirle. Tendremos que distinguir tres grupos.

Se tratará *primero* de fijar o aclarar científicamente los conceptos más importantes y sobre todo los *conceptos primitivos* que «hacen posible» la conexión del conocimiento en sentido objetivo y particularmente la conexión teorética. Dicho con otras palabras: nos referimos a los conceptos que constituyen la idea de la unidad teorética o a los conceptos que están en una conexión regular ideal con ellos. Como se comprende, entran aquí constitutivamente conceptos de segundo grado, es decir, conceptos de conceptos y demás unidades ideales. Una teoría dada es cierta combinación deductiva de proposiciones dadas y éstas son combinaciones de determinada especie entre conceptos dados. La idea de la correspondiente «forma» de la teoría brota sustituyendo las proposiciones y los conceptos dados por otros indeterminados; así surgen los conceptos de conceptos y de otras ideas en lugar de los conceptos puros y simples. Los conceptos de concepto, de proposición, de verdad, etc., entran aquí.

Son constitutivos, naturalmente, los conceptos de las *formas elementales de combinación;* sobre todo de aquéllas que son constitutivas en general de la unidad deductiva de proposiciones, por ejemplo, la combinación copulativa, disyuntiva, hipotética, de proposiciones en nuevas proposiciones. Pero también lo son las formas de unión de los últimos elementos significativos en proposiciones simples; y esto conduce a su vez a las diferentes formas de sujetos y predicados, a las formas de unión copulativa y disyuntiva, a la forma del plural, etc. Leyes fijas regulan las paulatinas complicaciones, mediante las cuales brota de las formas primitivas una infinita muchedumbre de nuevas y nuevas formas. En el círculo de las investigaciones que consideramos, entran también, naturalmente, estas *leyes de complicación* que

posibilitan la sinopsis combinatoria sobre los conceptos capaces de derivarse de los conceptos y formas primitivas; y entra también esta sinopsis combinatoria misma [7].

En estrecha conexión ideal regular con los conceptos hasta ahora mencionados, las *categorías significativas,* hállanse otros conceptos, correlativos de los mismos, como son los de objeto, situación objetiva, unidad, pluralidad, número, relación, combinación, etc. Son las *categorías objetivas formales* o puras. También éstos deben ser tomados, pues, en consideración. En ambos casos se trata exclusivamente de conceptos, que son *independientes de la particular índole de toda materia del conocimiento,* como ya su función deja ver claro, y a los cuales han de subordinarse necesariamente todos los conceptos y objetos, proposiciones y situaciones objetivas, etc., que figuran especialmente en el pensamiento. Esta es la razón de que semejantes conceptos sólo puedan originarse con referencia a las distintas «funciones del pensamiento», o lo que es lo mismo, que sólo puedan tener su base concreta en posibles actos del pensamiento, como tales, o en los correlatos de los mismos aprehensibles en ellos [8].

Hay, pues, que fijar todos estos conceptos; hay que investigar el *origen* de cada uno. Pero esto no quiere decir que la cuestión psicológica de la génesis de las correspondientes representaciones conceptuales o disposiciones de representaciones, tenga el menor interés para la disciplina en cuestión. No se trata de *esta* cuestión, sino del *origen fenomenológico;* o —prescindiendo completamente del término de origen, término inexacto y fruto de la oscuridad— se trata de la *intelección de la esencia* de los respectivos conceptos y, desde el punto de vista metodológico, de fijar en forma inequívoca y con rigurosa distinción las significaciones de las palabras. A este fin sólo podemos llegar mediante la *representación* intuitiva de la esencia en una ideación adecuada, o, tratándose de conceptos más complicados, mediante el conocimiento de la esencialidad de los conceptos elementales implícitos en ellos y de los conceptos de sus formas de combinación.

Todos éstos son problemas preparatorios y en apariencia baladíes. Por necesidad se disfrazan en medida considerable bajo la forma de discusiones terminológicas y parecen con mucha facilidad a los profanos mezquinos y estériles verbalismos. Pero mientras no hayamos distinguido y aclarado los conceptos remontándonos a su esencia en una intuición ideatoria, es vano cualquier otro esfuerzo. No hay ninguna esfera del conocimiento donde el equívoco revele ser más fatal que la esfera de la lógica pura; no hay ninguna en donde la confusión de los conceptos haya dificultado tanto el progreso del conocimiento, haya detenido tanto su mismo comienzo, la intelección de los verdaderos fines. Los análisis críticos de estos prolegómenos lo han puesto de relieve en todas partes.

[7] Cf. la Investigación cuarta.
[8] Cf. p. 192, *supra,* y la Investigación sexta, § 44.

No cabe apreciar demasiado alto la importancia de los problemas de este primer grupo; y aún es cuestionable si no residen justamente en ellos las mayores dificultades de la disciplina entera.

§ 68. *Segundo: las leyes y teorías que se fundan en estas categorías*

El *segundo* grupo de problemas se refiere a la investigación de las *leyes* que se fundan en las dos clases citadas de conceptos categoriales y que no sólo conciernen a las posibles formas de complicación y de transformación de las unidades teoréticas abarcadas por ellos [9], sino más bien a la *validez objetiva* de las formas resultantes, o sea, por un lado, a la verdad o falsedad de las *significaciones* en general, puramente sobre la base de su forma categorial, y por otro (desde el punto de vista de sus correlatos *objetivos)* al ser y no ser de los objetos en general, de las situaciones objetivas en general, etc., también sobre la base de su pura forma categorial. Estas leyes, que se refieren a las significaciones y a los objetos con la mayor generalidad concebible, porque es la generalidad categorial lógica [10], constituyen a su vez teorías. En *un* lado, el de las significaciones, se hallan las teorías de los raciocinios, por ejemplo, la silogística, que es sólo *una* de ellas. En el *otro* lado, el de los correlatos, figuran la teoría de la pluralidad, fundada en el concepto de la pluralidad, la aritmética pura, fundada en el concepto del número, etc., cada una de las cuales es una teoría acabada por sí. De este modo todas las leyes que entran aquí conducen a un reducido número de leyes primitivas o principios, que radican inmediatamente en los conceptos categoriales y fundan necesariamente (por virtud de su homogeneidad) una teoría comprensiva, que abraza aquellas distintas teorías como partes integrantes relativamente independientes.

Nos referimos aquí a la esfera de aquellas leyes cuya generalidad formal, que abarca todas las significaciones posibles y todos los objetos posibles, determina que toda teoría y toda ciencia particular se halle subordinada a ellas, deba ajustarse en su curso a ellas, si ha de ser válida. Esto no quiere decir, empero, que cada teoría particular suponga como fundamento de su posibilidad y validez cada una de esas leyes. Las teorías y las leyes categoriales constituyen más bien, en su integridad ideal, el fondo universal, de donde cada determinada teoría válida extrae los fundamentos ideales de su esencialidad correspondientes a su forma; estos fundamentos son las leyes a las cuales se ajusta en su curso y partiendo de las cuales puede ser justificada en última instancia como una teoría «válida» por lo que toca a su «forma». Puesto que una teoría es una unidad amplia, que se compone de distintas verdades y conexiones, de suyo se comprende que las leyes inherentes al concepto de la verdad y a la posibilidad de las

[9] Cf. Investigación cuarta.
[10] Cf. Investigación primera, § 29, hacia el final, p. 283.

distintas conexiones de esta o aquella forma, se hallan incluidas también en la esfera definida. Aunque, o más bien porque el concepto de teoría es el menos extenso, el problema de la investigación de las condiciones de su posibilidad es más comprensivo que los problemas correspondientes relativos a la verdad en general y a las formas primitivas de las conexiones de proposiciones [11].

§ 69. *Tercero: La teoría de las formas posibles de las teorías o la teoría de la multiplicidad pura*

Despachadas todas estas investigaciones, queda satisfecha la idea de una ciencia de las condiciones de la posibilidad de una teoría en general. Pero vemos en seguida que esta ciencia rebasa por encima de sí misma y apunta a una ciencia complementaria, la cual trata *a priori* de las *clases (o formas) esenciales de teorías y de sus leyes de relación correspondientes.* Brota así, en síntesis, la idea de una ciencia más amplia, ciencia de la teoría en general, que investiga en su parte fundamental los conceptos y las leyes esenciales constitutivamente inherentes a la idea de teoría, y que pasa luego a diferenciar esta idea y a investigar *a priori,* en lugar de la posibilidad de una teoría como tal, las *teorías posibles.*

Una vez resueltos hasta un punto suficiente los problemas indicados, resulta posible construir determinadamente con los conceptos categoriales puros, múltiples conceptos de teorías posibles, «formas» puras de teorías, cuya esencialidad queda legalmente probada. Pero estas distintas formas no carecen de relación entre sí. Ha de haber un determinado orden de proceder, con arreglo al cual podamos construir las formas posibles, abarcar sus conexiones regulares, y por ende convertir las unas en las otras mediante la variación de ciertos factores fundamentales determinantes, etc. Ha de haber, si no en general, al menos para las formas de teorías pertenecientes a ciertos géneros determinados, principios generales que gobiernen dentro de los límites trazados la genealogía, la combinación y la transformación regulares de las formas.

Estos principios habrán de tener manifiestamente otro contenido y carácter que los principios y teoremas de las teorías del segundo grupo; por ejemplo, que las leyes silogísticas o aritméticas, etc. Mas por otra parte es claro, desde luego, que su deducción (pues no puede haber aquí verdaderos principios) ha de fundarse exclusivamente en estas teorías.

Este es un último y supremo fin de una ciencia teorética de la teoría en general. Fin que tampoco es indiferente en el aspecto epistemológico-práctico. La incorporación de una teoría en su clase formal puede resultar de la mayor importancia metodológica. Pues con la expansión de la esfera deductiva y teorética crece también la libre vivacidad de la investigación

[11] Cf. *supra,* § 65, pp. 197 y s.

teorética, crecen la riqueza y fecundidad de los métodos. Y la solución de los problemas, que se plantean dentro de una disciplina teorética, o dentro de una de sus teorías, podrá encontrar en determinadas ocasiones auxilios metódicos de suma importancia, remontando al tipo categorial, o lo que es lo mismo, a la forma de la teoría, y eventualmente pasando a una forma o clase formal más amplia y a sus leyes.

§ 70. *Explicaciones sobre la idea de la teoría pura de la multiplicidad*

Estas indicaciones parecerán acaso algo oscuras. Pero la «matemática formal» en el sentido más amplio de esta expresión, o la *teoría de la multiplicidad,* suprema flor de la matemática moderna, prueba que no se trata de vagas fantasías, sino de concepciones de un contenido preciso. La teoría de la multiplicidad no es de hecho otra cosa que una realización parcial (en trasposición correlativa) del ideal que acabamos de esbozar. Con esto no se ha dicho, naturalmente, que los mismos matemáticos —guiados primitivamente por los intereses de la esfera del número y de la magnitud y limitados a la vez por ellos— hayan reconocido justamente la esencia ideal de la nueva disciplina, ni que se hayan elevado en general a la suprema abstracción de una teoría universal. El *correlato objetivo* del concepto de teoría posible y definida sólo por su forma, es el concepto de una *posible esfera del conocimiento que debe ser dominada por una teoría de tal forma.* El matemático llama (dentro de su círculo) *multiplicidad* a una esfera semejante. Es ésta, pues, una esfera definida única y exlusivamente por su subordinación a una teoría de tal *forma,* o por la posibilidad de *ciertas* combinaciones de sus objetos, las cuales están subordinadas a *ciertos* principios de esta o aquella forma *determinada* (que es aquí lo único determinante). Los objetos resultan completamente indeterminados en cuanto a su materia; para indicar esto, el matemático habla con predilección de «objetos mentales». Estos objetos no se hallan definidos ni directamente como singularidades individuales o específicas, ni indirectamente por sus especies o géneros materiales, sino exclusivamente por la *forma* de las combinaciones a ellos adscritas. Estas mismas tampoco se hallan determinadas en su contenido, como sus objetos; lo definido es solamente su forma, mediante las formas de las leyes elementales admitidas como válidas para ellas. Y éstas, así como definen la *esfera,* o mejor, la *forma de la esfera,* definen también la *teoría* que hay que construir o, dicho también con más exactitud, la *forma de la teoría.* En la teoría de la multiplicidad, el signo $+$, por ejemplo, no es el signo de la adición aritmética, sino un enlace en general, del que son válidas leyes de la forma $a+b=b+a$, etcétera. La multiplicidad está definida por la circunstancia de que sus objetos mentales hacen posibles estas «operaciones» y otras, de que pueda demostrarse que son compatibles *a priori* con ellas.

La *idea más general de una teoría de la multiplicidad* es ser una ciencia

que determina los tipos esenciales de teorías (o esferas) posibles e investiga sus relaciones regulares mutuas. Todas las teorías reales son especializaciones o singularizaciones de las formas de teorías correspondientes a ellas; así como todas las esferas del conocimiento trabajadas teoréticamente son *distintas* multiplicidades. Una vez desarrollada realmente en la teoría de la multiplicidad la correspondiente teoría formal, está despachado todo el trabajo teorético deductivo necesario para construir todas las teorías reales de la misma forma.

Es éste un punto de vista de suma importancia metodológica. Sin él no cabe hablar de comprensión del método matemático. No menos importante es la incorporación —a que fácilmente impulsa el retroceso a la forma pura— de esta forma pura a las formas y clases formales más amplias. En ella reside una parte principal del prodigioso arte metodológico de la matemática, como revelan, no sólo las teorías de la multiplicidad nacidas de generalizaciones de la teoría geométrica y la forma de la misma, sino el caso primero y más sencillo de esta especie, la ampliación de la esfera de los números reales (es decir, de la forma de la teoría correspondiente, de la «teoría formal de los números reales») hasta convertirse en la esfera formal, bidimensional, de los números complejos comunes. Esta concepción contiene en realidad la clave de la única solución posible al problema, todavía no aclarado, de cómo, por ejemplo, en la esfera de los números, los conceptos imposibles (sin esencia) pueden manejarse metódicamente como los reales. Pero no es éste el lugar de discutir en detalle este problema.

Cuando hablo de las teorías de la multiplicidad, que han nacido de generalizaciones de la teoría geométrica, me refiero naturalmente a la teoría de las multiplicidades *n*-dimensionales, sean euclidianas o no euclidianas, a la teoría de la extensión de Grassmann y a las teorías análogas de un W. Rowan-Hamilton y otros, fáciles de despojar de todo lo geométrico. También entran aquí la teoría de los grupos de transformación, de Lie, las investigaciones de Cantor sobre los números y las multiplicidades, y muchas otras.

Por el modo en que los distintos géneros de multiplicidades semejantes al espacio se convierten unas en otras mediante una variación del grado de curvatura, puede el filósofo que conoce los primeros principios de la teoría de Riemann-Helmholtz, hacerse cierta representación de cómo las formas puras de teorías pertenecientes a tipos que presentan diferencias definidas, están unidas entre sí por el lazo de una ley. Sería fácil demostrar que el conocimiento de la verdadera intención de dichas teorías, como puras formas categoriales de teorías, destierra de las aludidas investigaciones matemáticas toda niebla metafísica y toda mística. Si llamamos espacio a la conocida forma del orden en el mundo fenoménico, es, naturalmente, un contrasentido hablar de «espacios» en los cuales no sea válido, por ejemplo, el axioma de las paralelas. Y lo mismo hablar de distintas geometrías, si se llama geometría precisamente a la ciencia del espacio del mundo fenoménico. Pero si entendemos por espacio la *forma categorial* del espacio cósmico y correlativamente por geometría la forma categorial de la teoría geométrica

en el sentido corriente, el espacio se subordina a un género —definible por ciertas leyes— de multiplicidades determinadas de un modo puramente categorial, con referencia a las cuales se hablará naturalmente del espacio en un sentido aún más amplio. Igualmente se subordina la teoría geométrica a un género propio de formas de teorías, teoréticamente congruentes y determinadas de un modo puramente categorial, que se pueden llamar, en el correspondiente sentido lato, las «geometrías» de estas multiplicidades «espaciales». En todo caso, la teoría de los «espacios *n*-dimensionales» realiza una parte teoréticamente conclusa de la ciencia de la teoría, en el sentido ya definido. La teoría de la multiplicidad euclidiana de tres dimensiones es una última individualidad ideal en esta serie —congruente según leyes— de formas de teorías *a priori* y puramente categoriales (de sistemas deductivos formales). Esta multiplicidad misma es con respecto a nuestro «espacio», esto es, al espacio en el sentido corriente, la forma categorial pura correspondiente, o sea, el género ideal, del que nuestro espacio constituye, por decirlo así, un ejemplar individual y no una diferencia específica. Otro ejemplo grandioso es la teoría de los sistemas de los números complejos, dentro de la cual la teoría de los números complejos «vulgares» es a su vez una individualidad singular, una última diferencia específica. Las aritméticas del número cardinal, del número ordinal, de la *quantité dirigée,* etcétera, son en cierto modo meros ejemplares individuales de las teorías que entran aquí. Corresponde a cada una la idea formal de un género, o sea, la teoría de los números enteros absolutos, la de los números reales, la de los números complejos vulgares, etc., expresiones en las cuales hay que tomar el término de «número» en sentido formal generalizado.

§ 71. *División del trabajo. La labor de los matemáticos y la de los filósofos*

Estos son, pues, los problemas que hacemos entrar en la esfera de la lógica pura o formal, en el sentido definido, dando a esta esfera la máxima extensión compatible con la idea esbozada de una ciencia de la teoría en general. Una parte considerable de las teorías que entran en ella se ha constituido hace ya mucho tiempo como «análisis puro», o mejor, como matemática *formal,* y es cultivada por los matemáticos, junto con otras disciplinas ya no «puras» en pleno sentido, esto es, formales, como son la geometría (entendida como la ciencia de «nuestro» espacio), la mecánica analítica, etc. La naturaleza del asunto exige real y absolutamente una *división del trabajo.* La construcción de las teorías, la solución rigurosa y metódica de todos los problemas formales, seguirá siendo siempre el dominio propio del matemático. Suponen, en efecto, métodos y disposiciones peculiares para la investigación, que son en lo esencial los mismos para todas las teorías puras. Ultimamente los matemáticos han llegado a reclamar como suyo y a llevar a cabo el desarrollo de la teoría silogística, que se ha incluido desde siempre en la esfera más propia de la filosofía; y en sus

manos ha experimentado una evolución insospechada esa teoría que se suponía conclusa hacía largo tiempo. Y a la vez se han descubierto y desenvuelto con genuina finura matemática por este lado teorías de nuevos géneros de silogismos, que la lógica tradicional había pasado por alto o ignorado. Nadie puede impedir a los matemáticos que tomen por su cuenta todo lo que cabe tratar en forma y con método matemáticos. Sólo quien no conoce la matemática como ciencia moderna, principalmente la matemática formal, y la juzga meramente por Euclides y Adam Riese, puede seguir aferrado al prejuicio de que la esencia de lo matemático reside en el número y en la cantidad. No el matemático, sino el filósofo rebasa la esfera natural de sus derechos, al revolverse contra las teorías «matematizantes» de la lógica y no querer devolver a sus legítimos padres los hijos entregados provisionalmente a su cuidado. El menosprecio con que los lógicos filosóficos gustan hablar de las teorías matemáticas de los raciocinios no altera en nada el hecho de que la forma matemática de tratar estas teorías, como en general todas las teorías rigurosamente desarrolladas (es menester tomar el término de teorías en el auténtico sentido), es la única científica, la única que da integridad y plenitud sistemáticas y una visión general de todos los problemas posibles y de las formas posibles de resolverlos.

Pero si la construcción de todas las teorías propiamente tales pertenece al dominio de los matemáticos, ¿qué queda para el filósofo? Es de advertir aquí que el matemático no es en verdad el teorético puro, sino sólo el técnico ingenioso, el constructor, por decirlo así, que edifica la teoría como una obra de arte técnica, atendiendo meramente a las conexiones formales. Así como el mecánico práctico construye máquinas, sin necesidad de poseer para ello una última intelección de la esencia de la naturaleza y de sus leyes, de igual modo construye el matemático teorías de los números, magnitudes, raciocinios y multiplicidades, sin necesidad de poseer para ello una última intelección en la esencia de la teoría en general y en la esencia de los conceptos y de las leyes que son condición de ella. Análogamente sucede en todas las «ciencias especiales». Lo πρότερον τῇ φύσει no es precisamente lo πρότερον πρὸς ἡμᾶς. Lo que hace posible la ciencia, en el sentido corriente, prácticamente tan fecundo, no es por dicha la intelección de la esencia, sino el instinto y el método científicos. Por eso hacen falta los dos trabajos: junto al trabajo ingenioso y metódico de las ciencias particulares, que persigue más la solución y el dominio prácticos que la intelección de la esencia, hace falta una reflexión paralela, «de crítica del conocimiento», que compete exclusivamente al filósofo y que no deja privar otro interés que el puro interés teorético, al cual restablece en sus derechos. La investigación filosófica supone métodos y disposiciones muy distintos, puesto que se propone fines muy distintos. No pretende remedar al especialista en su oficio, sino tan sólo llegar a tener intelección del sentido y esencia de sus trabajos, por lo que se refiere al método y el objeto. Al filósofo no le basta que nos orientemos en el mundo, que tengamos leyes recogidas en fórmulas, con las

cuales podamos predecir el curso venidero de las cosas y reconstruir el pasado, sino que quiere poner en claro la esencia de «cosa», «proceso», «causa», «efecto», «espacio», «tiempo», etc., y la admirable afinidad que esta esencia tiene con la esencia del pensamiento, que puede ser pensada; con la del conocimiento, que puede ser conocida; con la de las significaciones, que puede ser significada, etc. Si la ciencia construye teorías para resolver sistemáticamente sus problemas, el filósofo pregunta cuál es la esencia de la teoría, qué es lo que hace posible una teoría en general, etc. La reflexión filosófica es la que completa los trabajos científicos del físico y del matemático, perfeccionando de esta suerte el conocimiento puro y auténticamente teorético. La *ars inventiva* del especialista y la crítica epistemológica del filósofo son actividades científicas complementarias, mediante las cuales se produce la plena intelección teorética, que abarca todas las relaciones esenciales.

Las investigaciones siguientes, preparatorias de nuestra disciplina en su aspecto filosófico, pondrán de manifiesto, por lo demás, lo que el matemático no puede ni pretende conseguir, y sin embargo debe ser conseguido.

§ 72. *Ampliación de la idea de la lógica pura. La teoría pura de la probabilidad como teoría pura del conocimiento empírico*

El concepto de la lógica pura, tal como lo hemos desarrollado hasta aquí, comprende un círculo teoréticamente cerrado de problemas, que se refieren de un modo esencial a la idea de la teoría. Como no es posible ninguna ciencia sin explicación por los fundamentos, o sea, sin teoría, la lógica pura abarca *del modo más universal* las condiciones ideales de la posibilidad de la *ciencia en general*. Mas por otra parte es de advertir que la lógica, así entendida, no encierra por ello, en modo alguno, las condiciones ideales de la *ciencia empírica en general* como caso especial. El problema de estas condiciones es, sin duda, más restringido; la ciencia empírica es *también* ciencia, y como se comprende, está sometida —por lo que toca a las teorías que contiene— a las leyes de la esfera que hemos definido. Pero las leyes ideales no determinan la unidad de las ciencias empíricas meramente bajo la forma de leyes de la unidad deductiva; pues las ciencias empíricas no son reductibles a meras teorías. La óptica teorética, esto es, la teoría matemática de la óptica, no agota la ciencia óptica; ni la mecánica matemática es toda la mecánica, etc. Ahora bien, todo el complicado aparato de procesos cognoscitivos, en que brotan las teorías de las ciencias empíricas y se modifican repetidamente en el curso del progreso científico, está sometido asimismo, no sólo a leyes empíricas, sino también a leyes ideales.

Toda teoría en las ciencias empíricas es teoría meramente supuesta.

No da una explicación por principios intelectivamente ciertos, sino sólo *intelectivamente probables*. Por ende, *las teorías mismas* sólo son de una probabilidad intelectiva; sólo son teorías provisionales, no definitivas. Cosa análoga es aplicable también en cierto modo a los *hechos* que se trata de explicar teoréticamente. Partimos de ellos; los consideramos como dados; y queremos meramente «explicarlos». Pero al remontarnos a las hipótesis explicativas, tomándolas como leyes probables mediante la deducción y la verificación —eventualmente después de muchas transformaciones—, no permanecen los hechos mismos completamente inalterados, sino que también ellos se modifican en el proceso progresivo del conocimiento. Con el incremento de conocimiento que suponen las hipótesis que resultan viables, penetramos cada vez más profundamente en la «verdadera esencia» del ser real, rectificamos progresivamente nuestra concepción de las cosas aparentes, gravada con más o menos incongruencias. Los hechos nos son «dados» primitivamente sólo en el sentido de la percepción (y análogamente en el sentido del recuerdo). En la percepción, están frente a nosotros —creemos— las cosas y los procesos mismos; son intuidos y aprehendidos sin velo intermedio, por decirlo así. Y en los juicios de percepción expresamos lo que intuimos en ésta. Tales son en primer término los «hechos dados» de la ciencia. Pero en el progreso del conocimiento se modifica el contenido de hechos «reales» que concedemos a los fenómenos de la percepción; las cosas intuitivamente dadas —las cosas de las cualidades «secundarias»— pasan a ser sólo «meros fenómenos»; y para determinar en cada caso lo que hay en ellas de verdadero, o con otras palabras, para determinar *objetivamente* el contenido empírico del conocimiento, necesitamos un método ajustado al sentido de esta objetividad y una esfera de conocimiento de leyes científicas que hay que conquistar y ensanchar progresivamente mediante este método.

Pero en todo método empírico de la ciencia objetiva de hechos impera, no un azar psicológico, sino una norma *ideal*, como ya reconocieron Descartes y Leibniz. Pretendemos que sólo hay en cada caso *un* modo legítimo de valorar las leyes explicativas y determinar los hechos reales; uno en cada grado de evolución de la ciencia. Cuando una ley o una teoría probable resulta insostenible como consecuencia del aflujo de nuevas instancias empíricas, no concluimos que la fundamentación científica de esta teoría era necesariamente falsa. La teoría antigua era la «única justa» en la esfera de la experiencia antigua; en la esfera de la experiencia ensanchada lo es la nueva teoría que hay que fundamentar; ella es la única justificable mediante consideraciones empíricas correctas. A la inversa, juzgamos que una teoría empírica tiene un fundamento falso, aunque acaso se descubra, por otro camino objetivamente justificado, que es la única adecuada en el estado actual del conocimiento empírico. De esto debe inferirse que *también en la esfera del pensamiento empírico, en la esfera de las probabilidades, ha de haber elementos y leyes ideales*, en los cuales se funda *a priori* la *posibi-*

lidad de la ciencia empírica en general, del conocimiento probable de lo real. Esta esfera de leyes puras, que no se refieren a la idea de la teoría, ni más en general a la idea de la verdad, sino a la *idea de la unidad de la explicación empírica,* o a la *idea de la probabilidad,* constituye un segundo gran fundamento del arte lógico y entra también en la esfera de la lógica *pura* en un *sentido que se debe tomar con la amplitud correspondiente.*

En las investigaciones siguientes nos limitamos a la esfera más reducida y *primera* en el orden esencial de las materias.

Investigaciones para la fenomenología y teoría del conocimiento

Introducción

§ 1. *Necesidad de investigaciones fenomenológicas para preparar y aclarar la lógica pura en el sentido de la crítica del conocimiento*

La necesidad de comenzar la lógica por consideraciones referentes al lenguaje ha sido reconocida muchas veces desde el punto de vista del arte lógico. «El idioma —dice Mill [1]— es evidentemente uno de los auxiliares y herramientas más importantes del pensar; y toda imperfección en la herramienta y en el modo de usarla ha de impedir y confundir aquel ejercicio, más que cualquier otra cosa, destruyendo además toda confianza en la bondad del resultado... Iniciar el estudio de los métodos científicos antes de estar familiarizado con la significación y uso correcto de las distintas especies de palabras, sería no menos erróneo que disponer observaciones astronómicas sin haber aprendido antes a emplear correctamente el telescopio.» Pero Mill considera más profunda todavía otra razón, que abona la necesidad de comenzar la lógica por un análisis del idioma; y esta razón es que no sería posible de otro modo investigar la significación de las proposiciones, objeto que se encuentra en el «umbral» mismo de nuestra ciencia.

Con esta última observación toca el notable pensador al punto de vista, que es decisivo para la lógica *pura* —bien entendido, para la lógica como disciplina *filosófica*—. Supongo, pues, que no querrá nadie contentarse con edificar la lógica pura en el simple modo de nuestras disciplinas matemáticas, como un sistema germinado con validez ingenuamente objetiva, sino que todos aspiraremos además a la claridad filosófica respecto a esas proposiciones, es decir, a la intelección de la esencia de los modos cognoscitivos, que entran en juego cuando se llevan a cabo esas proposiciones y se les da las aplicaciones idealmente posibles; así como también a la intelección de los actos que dan sentido y validez objetivos, actos que conformemente a la esencia se constituyen con dichos modos cognoscitivos. Las consideraciones de orden idiomático pertenecen, sin duda alguna, a la preparación filosófica indispensable para la construcción de la lógica pura; porque sólo mediante su auxilio pueden los *objetos* propiamente tales de la

[1] *Lógica,* libro I, capítulo I, § 1.

indagación lógica —y posteriormente las especies y distinciones esenciales de esos objetos— elaborarse con claridad que evite todo malentendido. Mas no se trata de consideraciones gramaticales, en sentido empírico, referido a uno u otro idioma históricamente dado, sino de consideraciones de esa universalísima índole, que pertenece a la esfera más amplia de una *teoría* objetiva *del conocimiento* y —en íntima conexión con ésta— de una *fenomenología pura de las vivencias del pensamiento y del conocimiento.* Esta, así como la *fenomenología pura de las vivencias en general* —que envuelve a aquélla—, se refiere exclusivamente a las vivencias aprehensibles y analizables en la intuición, con pura universalidad de esencia, y no a las vivencias apercibidas empíricamente, como hechos reales, como vivencias de hombres o animales vivientes en el mundo aparente y dado como hecho de experiencia. La fenomenología expresa *descriptivamente,* con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia. Cada uno de esos enunciados es un enunciado apriorístico, en el sentido más alto de la palabra. Esta esfera es la que debemos explorar como preparación y aclaración de la lógica pura, en el sentido de crítica del conocimiento. En esa esfera han de moverse, pues, nuestras investigaciones.

La fenomenología *pura* representa un terreno de indagaciones neutrales, en el cual tienen sus raíces diferentes ciencias. Por una parte sirve a la *psicología como ciencia empírica.* En su procedimiento puro e intuitivo, analiza y describe en universalidad esencial —sobre todo como fenomenología del pensar y del conocer— las vivencias de representación, de juicio, de conocimiento, que concebidas empíricamente como clases de acontecimientos reales, en el contexto de la realidad natural y animal, somete la psicología a un estudio empírico-científico. Por otra parte, la fenomenología alumbra las «fuentes» de las cuales «brotan» los conceptos fundamentales y leyes ideales de la *lógica pura,* y hasta las cuales han de ser perseguidas estas leyes y conceptos, para recibir la «claridad y distinción» que se exige a una comprensión crítica de la lógica pura. La fundamentación epistemológica y, respectivamente, fenomenológica de la lógica pura, comprende indagaciones de gran dificultad, pero también de incomparable importancia. Recordad la exposición que hemos dado de los problemas de una lógica pura [2], apuntando a un aseguramiento y aclaración de los conceptos y leyes que dan significación objetiva y unidad teorética a todo conocimiento.

[2] Véase capítulo final de los *Prolegómenos,* sobre todo §§ 66 y ss. (pp. 199 y s.).

§ 2. *Aclaración de los fines a que tienden estas investigaciones*

Toda indagación teorética, aunque no se mueva sólo en actos de expresión, ni siquiera en enunciados completos, termina, sin embargo, en enunciados. Sólo en esta forma conviértese la verdad, y especialmente la teoría, en patrimonio perdurable de la ciencia, en tesoro de saber y de investigación progresiva, tesoro inventariado en actas auténticas y movilizable en todo momento. Sea o no sea necesario, por fundamentos esenciales, el enlace entre el pensar y el hablar; sea o no necesario, por fundamentos esenciales, el modo de manifestarse el juicio conclusivo en la forma de la afirmación, es lo cierto en todo caso que los juicios que pertenecen a la esfera intelectual superior, sobre todo a la científica, casi no pueden llevarse a cabo sin expresión verbal.

Según esto, los objetos cuya indagación se ha propuesto la lógica pura, son dados, por de pronto, en vestidura gramatical. O dicho más exactamente: discurren, por decirlo así, en un cauce de vivencias psíquicas concretas que, con funciones de *intención significativa* o *cumplimiento significativo* (en este último caso, como intuición ilustrativa o evidenciadora), pertenecen a ciertas *expresiones* verbales y forman con ellas una *unidad fenomenológica*.

En estas unidades complejas fenomenológicas ha de destacar el lógico las componentes que le interesan, es decir, en primer término, los caracteres de aquellos actos en que se lleva a cabo el representar, el juzgar, el conocer lógicos; y ha de estudiarlos en análisis descriptivo, tanto cuanto sea conveniente para el fomento de sus problemas propiamente lógicos. El hecho de que lo teorético se «realice» en ciertas vivencias psíquicas, sea dado en ellas en el modo del caso singular, no autoriza a inferir inmediatamente, como si ello se comprendiera de suyo, que esas vivencias psíquicas hayan de valer como objetos primarios de las investigaciones lógicas. Al lógico puro no le interesa, primaria y propiamente, el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psíquico concreto, sino el juicio lógico, esto es, la significación idéntica del enunciado, que es una, frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas [3]. Naturalmente, a esta unidad ideal corresponde cierto rasgo común de todas las vivencias particulares. Mas como al lógico puro no le importa lo concreto, sino la idea correspondiente, lo universal aprehendido en la abstracción, resulta que, según parece, el lógico no tiene motivo alguno para abandonar el terreno de la abstracción y poner en lugar de la idea la vivencia concreta como objetivo de su interés investigador.

Sin embargo, aun cuando el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento no pertenece a los dominios primarios y más

[3] Véase § 11 de la Investigación primera (p. 246).

propios de la lógica pura, no es posible prescindir de él como fomento y estímulo de la investigación lógica pura. Pues lo lógico, si hemos de hacerlo nuestro como objeto de indagación, y si ha de posibilitar la evidencia de las leyes apriorísticas sobre él fundadas, tiene que ser dado con plenitud concreta. Mas, por de pronto, lo lógico nos es dado en una figura imperfecta: el concepto, como significación más o menos vacilante de la palabra, y la ley, como aserción no menos vacilante —ya que está hecha de conceptos—. Sin duda, no por esto carecemos de intelecciones lógicas. Con evidencia aprehendemos la ley pura y conocemos que se funda en las puras formas del pensar. Pero esta evidencia adhiere a las significaciones de las palabras, significaciones que fueron vivas en el acto de llevar a cabo el juicio de la ley. Merced a inadvertidos equívocos, otros conceptos pueden posteriormente deslizarse en las palabras; y entonces fácilmente sucede que para las nuevas significaciones de la proposición apelamos falsamente a la evidencia antes experimentada. También puede ocurrir lo inverso: que el malentendido nacido de algún equívoco, pervierta el sentido de las proposiciones lógicas puras (por ejemplo, en las proposiciones empírico-psicológicas) y nos conduzca a abandonar la evidencia antes experimentada, y la singular significación de lo puramente lógico.

Así, pues, *esa* manera de estar dadas las ideas lógicas y las leyes puras, que con ellas se constituyen, no puede bastar. Planteáse, por tanto, el gran problema: llevar las *ideas lógicas,* los conceptos y leyes, a *claridad y distinción epistemológicas.*

Aquí es donde se inserta el *análisis fenomenológico.*

Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos. O dicho de otro modo: no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida —cuando la toman— de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y, en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción). Igualmente nos convencemos de ese hecho del equívoco, cuando nos representamos intuitivamente las *cambiantes* significaciones que un mismo término lógico recibe en diferentes

conexiones enunciativas; adquirimos la evidencia de que lo que la palabra mienta acá y allá halla su cumplimiento en momentos o formaciones de la intuición, que son esencialmente diferentes, o en conceptos universales, que son esencialmente distintos. Por separación de los conceptos mezclados y por adecuada modificación de los términos conseguimos entonces la apetecida «claridad y distinción» de las proposiciones lógicas.

La fenomenología de las vivencias lógicas tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, significaciones que estén aclaradas merced al retroceso a las conexiones de esencia (investigadas por análisis) entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo aseguradas en su posible función de conocimiento. En suma: significaciones como las requiere el interés de la misma lógica pura y sobre todo el interés de la intelección crítica de la esencia de dicha disciplina. Los conceptos fundamentales lógicos y noéticos [4] han sido hasta ahora explicados muy imperfectamente; están gravados con equívocos numerosos y tan perjudiciales, tan difíciles de fijar y de reducir a consecuente diferenciación, que debemos considerar ésta como la principal razón del atraso en que se encuentran la lógica pura y la teoría del conocimiento.

Desde luego, debemos confesar que no pocas diferenciaciones y delimitaciones de conceptos de la esfera lógica pura se hacen evidentes en la actitud natural, esto es, sin necesidad de análisis fenomenológicos. Al verificarse los actos lógicos en cuestión, con adaptación adecuada a la intuición, que les da cumplimiento, no se lleva a cabo reflexión alguna sobre la situación fenomenológica. Pero aun la más plena evidencia puede llegar a ser confundida; lo que esta evidencia aprehende puede ser falsamente interpretado; la segura resolución de esta evidencia puede ser rechazada. Y sobre todo, la propensión (no causal) de la reflexión filosófica a trocar inadvertidamente la actitud objetiva por la actitud psicológica, y a confundir los datos de ambas —que, por su contenido esencial están referidas una a otra, aunque deben permanecer en principio separadas—, dejándose engañar así por falsas acepciones psicológicas en la interpretación de las objetividades lógicas, exige investigaciones aclaratorias que, por su naturaleza, sólo pueden ser llevadas a cabo mediante una teoría fenomenológica de la esencia de las vivencias del pensamiento y del conocimiento, con constante referencia a lo en ellas mentado, que por esencia les pertenece (exactamente en los modos en que lo mentado se «manifiesta» en esas vivencias como tal objeto mentado). Sólo una fenomenología pura, que no tenga nada de psicológica —puesto que la psicología es una ciencia de experiencia que estudia

[4] Husserl distingue *noesis* y *noema* —los adjetivos correspondientes son noético y noemático—, siendo en general la *noesis* el pensamiento del objeto y el *noema* el objeto pensado en el pensamiento. *(N. de los traductores.)*

propiedades y estados psíquicos de realidades animales—, puede superar *radicalmente* el psicologismo. Sólo la fenomenología ofrece también en nuestra esfera todos los supuestos para una definitiva fijación de todas las distinciones fundamentales y de todas las intelecciones en lógica pura. Sólo la fenomenología disipa la ilusión que nos impulsa a convertir lo lógico objetivo en psicológico, ilusión que nace de fundamentos esenciales y que, por tanto, es al principio inevitable.

Los motivos del análisis fenomenológico, que acabamos de exponer, guardan relación esencial, como fácilmente se ve, con los motivos que se desprenden de las *cuestiones fundamentales epistemológicas*. Pues si concebimos estas cuestiones en la *más amplia* universalidad —esto es, manifiestamente en la universalidad «formal», que hace abstracción de toda materia de conocimiento—, vienen a incorporarse en el círculo de cuestiones que pertenecen a la plena aclaración de la idea de una lógica pura. Efectivamente, el hecho de que todo pensar y conocer se refiera a *objetos* (o a *situaciones objetivas),* y recaiga sobre éstos de modo tal que el «ser en sí» de dichos objetos deba manifestarse como unidad identificable en multiplicidades de actos mentales reales o posibles y, respectivamente, de significaciones; el hecho además de que todo pensar tenga una *forma mental* sujeta a leyes ideales, que circunscriben la objetividad o idealidad del conocimiento en general; estos hechos plantean, una y otra vez, las siguientes cuestiones: ¿Cómo debe *entenderse* que el «en sí» de la objetividad llegue a «representación» y aun a «aprehensión» en el conocimiento, esto es, acabe por hacerse subjetivo? ¿Qué significa que el objeto está «dado» «en sí» en el conocimiento? ¿Cómo puede la idealidad de lo universal, como concepto o como ley, desembocar en el flujo de las vivencias psíquicas reales y tornarse patrimonio cognoscitivo del pensante? ¿Qué significa la *adaequatio rei ad intellectus* del conocimiento en los diferentes casos, según que la aprehensión cognoscitiva sea individual o universal, se refiera a un hecho o a una ley?, etc., etc. Es empero claro que estas y otras cuestiones semejantes son absolutamente inseparables de las cuestiones antes aludidas sobre la aclaración de la lógica pura. La aclaración de las ideas lógicas, como concepto y objeto, verdad y proposición, hecho y ley, etc., conduce inevitablemente a las mismas cuestiones, que de todos modos habría que acometer, porque, de no acometerlas, permanecería inaclarada la esencia de la aclaración misma a que aspiran los análisis fenomenológicos.

§ 3. *Dificultades del análisis fenomenológico puro*

Las dificultades que ofrece la aclaración de los conceptos lógicos fundamentales tienen su causa natural en las extraordinarias dificultades del análisis rigurosamente fenomenológico. Son en lo principal las mismas, ya se verifique el análisis sobre las vivencias según la esencia *pura* (excluyendo todo lo que sea hecho empírico y singularización individual), ya sobre viven-

cias en actitud empírico-psicológica. Los psicólogos suelen dilucidar dichas dificultades al estudiar la percepción interna como fuente del conocimiento psicológico particular; desde luego no en modo correcto, ya que es falsa la contraposición de la percepción externa e interna. La fuente de todas las dificultades se halla en la dirección antinatural de la intuición y del pensamiento, que exige el análisis fenomenológico. En vez de agotarnos en la verificación de los actos, múltiplemente edificados unos sobre otros, estableciendo como existentes, de modo por decirlo así ingenuo, los objetos mentados en su sentido, y luego determinándolos o suponiéndolos hipotéticamente y sacando consecuencias, etc., hemos de «reflexionar», es decir, convertir en objetos esos actos mismos y su sentido inmanente. Al intuir, pensar, ponderar teoréticamente objetos, poniéndolos como realidades en unas u otras modalidades del ser, no son esos objetos los que debemos proponer a nuestro interés teorético; no son esos objetos los que, tal como aparecen o son válidos en la intención de aquellos actos, debemos poner como realidades, sino que por el contrario son esos actos justamente, que hasta ahora no eran objetivos, los que han de ser ahora objetos de la aprehensión y posición teorética; en nuevos actos de intuición y pensamiento hemos de considerarlos, analizarlos según su esencia, describirlos, hacerlos objetos de un pensar empírico o ideatorio. Ahora bien, esta dirección del pensar es contraria a nuestros hábitos más firmes y siempre crecientes desde el comienzo de nuestra evolución psíquica. De aquí la casi invencible propensión a evadirnos una y otra vez de la actitud mental fenomenológica para recaer en la escueta-objetiva; a atribuir a los actos originarios mismos —o a las «manifestaciones» o «significaciones» en ellos inmanentes— determinaciones que, en la ingenua ejecución de dichos actos, eran atribuidas a los objetos de éstos; más aún: a considerar clases enteras de objetos, que tienen verdadero ser, como las ideas (con referencia a que pueden ser dadas evidentemente en la intuición ideatoria), a modo de elementos fenomenológicos de sus representaciones.

Una dificultad muy estudiada que parece combatir en principio la posibilidad de toda descripción inmanente de actos psíquicos y —en fácil transposición— la posibilidad de una teoría fenomenológica de la esencia, consiste en que al pasar de la ejecución ingenua de los actos a la actitud de la reflexión y respectivamente a la ejecución de los actos pertenecientes a esta reflexión, los actos primeros han de modificarse necesariamente. ¿Cómo debemos valorar con justeza la índole y extensión de esa modificación? Es más: ¿cómo podemos saber de ella, sea como hecho o sea como necesidad esencial?

A la dificultad de obtener resultados fijos y evidentes en repetida identificación, añádese la dificultad de *exponerlos* y de comunicarlos a otros. Lo que tras exactísimo análisis ha quedado fijado con plena evidencia como contenido esencial, tiene que ser expuesto en expresiones que, con amplia diferenciación, sólo son adecuadas a la objetividad natural que nos es familiar, mientras que las vivencias, en que, conforme a la conciencia, esta

objetividad se constituye, sólo pueden ser designadas por unas cuantas palabras, harto equívocas, como sensación, percepción, representación. Y además hemos de acudir a expresiones que nombren lo intencional en esos actos, la objetividad a que esos actos se enderezan. Es absolutamente imposible describir los actos de mención, sin recurrir en la expresión a las cosas mentadas. Y ¡cuán fácil es entonces olvidar que esa «objetividad», incluida en la descripción y que necesariamente ha de ser tenida en cuenta en casi todas las descripciones fenomenológicas, ha recibido una modificación de sentido, por la cual pertenece ella misma a la esfera fenomenológica!

Y si prescindimos de estas dificultades, resulta que se presentan otras nuevas al querer transmitir persuasivamente a los demás las intelecciones conseguidas. Sólo pueden ser contrastadas y confirmadas estas intelecciones por quien haya adquirido la capacidad bien ejercitada de ejecutar la descripción pura en ese *habitus* antinatural de la reflexión, esto es, de dejar que actúen sobre él *puras* las relaciones fenomenológicas. Esta pureza exige prescindir de toda falseadora mezcla de enunciados que procedan de la ingenua aceptación y juicio de las objetividades puestas como existentes en los actos estudiados fenomenológicamente. Pero también prohíbe toda salida de otro género allende el contenido esencial propio de los actos, esto es, todo empleo de apercepciones y posiciones naturales referentes a dichos actos mismos, es decir, toda consideración de dichos actos como realidades psicológicas (aunque sólo sea en sentido indeterminadamente universal y ejemplar), como estados de «seres anímicos» de la naturaleza o de cualquier naturaleza. La aptitud para semejante modo de investigación no es fácil de adquirir y, por ejemplo, no puede ser adquirida o sustituida por el ejercicio —por amplio que sea— de la experimentación psicológica.

Ahora bien, por grandes que sean las dificultades con que tropieza la fenomenología pura en general y especialmente la fenomenología pura de las vivencias lógicas, esas dificultades no son de tal índole que nos hagan considerar como desesperado el intento de vencerlas. La colaboración resuelta de una generación de investigadores, conscientes de su fin y entregados completamente a la gran tarea, conseguiría (me atrevo a esperarlo) resolver por completo las cuestiones más importantes de esta esfera, las cuestiones referentes a su constitución fundamental. He aquí un círculo de descubrimientos que es *accesible* y fundamental para la posibilidad de una filosofía *científica*. Sin duda son descubrimientos a los que falta el brillo cegador; no tienen relación de utilidad inmediata palpable con la vida práctica o el fomento de superiores necesidades espirituales; tampoco hay en ellos ese imponente aparato del método experimental, merced al cual la psicología experimental ha conseguido captar la confianza del público y reclutar un ejército de colaboradores.

§ 4. *Indispensable consideración de la parte gramatical de las vivencias lógicas*

La fenomenología analítica, que necesita el lógico para sus problemas preparatorios y fundamentales, se refiere, entre otros casos y en primer término, a «representaciones»; y más exactamente a representaciones *expresivas*. Ahora bien, en estos complejos, su interés primario se dirige a las vivencias que adhieren a las «meras expresiones», en la función de intención significativa o de cumplimiento significativo. Sin embargo, también la parte sensible-verbal de esos complejos (lo que constituye en ellos la «mera» expresión) y el modo de su enlace con la significación vivificante deben ser tenidos en cuenta. Es sabido cuán fácil e inadvertidamente suele el análisis de la significación dejarse llevar por el *análisis gramatical*. Dada la dificultad que ofrece el análisis directo de la significación, ha de ser bien venido todo auxilio, aunque imperfecto, que permita anticipar indirectamente los resultados. Pero más aún que por este auxilio positivo resulta importante el análisis gramatical por los engaños que produce al sustituirse al *análisis de la significación propiamente dicho*. La reflexión bruta sobre los pensamientos y su expresión verbal —reflexión para la que estamos capacitados sin especial ejercicio y que necesitamos hacer, muchas veces, con fines mentales prácticos— basta para llamar nuestra atención sobre cierto paralelismo entre el pensar y el hablar. Todos sabemos que las palabras significan algo y que, en términos generales, diferentes palabras dan sello y cuño a diferentes significaciones. Si pudiéramos considerar esa correspondencia como perfecta y dada *a priori*, y sobre todo también como una correspondencia que proporcionase a las categorías esenciales de la significación su perfecto paralelo en las categorías gramaticales, entonces una fenomenología de las formas verbales contendría al mismo tiempo la fenomenología de las vivencias de significación (vivencias de pensamiento, de juicio, etc.), y el análisis de la significación coincidiría, por decirlo así, con el análisis gramatical.

Pero no hacen falta largas y profundas investigaciones para comprobar que un paralelismo, que responda a esas amplias exigencias, no viene impuesto por ninguna razón esencial, ni existe tampoco de hecho; y por consiguiente, el análisis gramatical no puede manifestarse en mera diferenciación de las expresiones como fenómenos sensibles externos; más bien hállase determinado en principio por referencia a las diferencias entre las significaciones. Pero estas *diferencias de las significaciones*, que *gramaticalmente son importantes*, resultan unas veces *esenciales* y otras *accidentales*, según que justamente los fines prácticos del discurso requieran formas propias de expresión para diferencias esenciales o accidentales de las significaciones (diferencias que en el intercambio aparecen con particular frecuencia).

Pero es bien sabido que no son solamente las diferencias de significación las que condicionan las diferencias en las expresiones. Recordaré aquí tan

sólo las diferencias de matiz, así como las tendencias estéticas del discurso, que contradicen la escueta uniformidad de las expresiones y sus cacofonías sonoras o rítmicas y por lo tanto reclaman provisión de expresiones sinónimas.

A consecuencia de la coincidencia en bloque de las diferencias verbales con las diferencias mentales y sobre todo de las *formas* verbales con las formas mentales, existe una tendencia natural a buscar una diferencia lógica detrás de cada diferencia gramatical bien marcada; por lo cual resulta de *importancia lógica* el procurar *reducir a claridad analítica la relación entre la expresión y la significación* y el reconocer que el retroceso de la significación vaga a la correspondiente significación articulada, clara, saturada y cumplida con plenitud de intuición ejemplar, es el medio adecuado para resolver en cada caso dado la cuestión de si una diferencia debe considerarse como lógica o como simplemente gramatical.

Pero no basta el conocimiento general —de adquisición fácil por medio de ejemplos adecuados— de la distinción entre diferencias gramaticales y diferencias lógicas. Este conocimiento general de que las diferencias gramaticales no siempre caminan de la mano con las diferencias lógicas; o, dicho con otras palabras, de que los idiomas crean diferencias materiales de significación con utilidad amplia comunicativa, en formas tan enérgicas como las diferencias lógicas fundamentales (esto es, las diferencias fundadas *a priori* en la esencia universal de las significaciones), este conocimiento general puede incluso preparar el terreno para un radicalismo perjudicial, que limite con exceso la esfera de las formas lógicas, rechace un gran número de diferencias lógicamente importantes, tomándolas por meras diferencias gramaticales, y sólo conserve unas pocas, las justamente suficientes para dejar algún contenido a la silogística tradicional. Es sabido que el valiosísimo ensayo llevado a cabo por Brentano para reformar la lógica formal hubo de caer en esta exageración. Sólo una exposición clara de la relación esencial fenomenológica entre expresión, significación, intención significativa y cumplimiento significativo, podrá proporcionarnos la segura posición media y dar la necesaria claridad a la relación entre el análisis gramatical y el análisis de significación.

§ 5. *Designación de los fines principales a que tienden las siguientes investigaciones analíticas*

Somos, pues, conducidos a una serie de investigaciones analíticas que aclaren las ideas constitutivas de una lógica pura o formal y, en primer término, las referentes a la teoría lógica pura de las formas. Estas investigaciones, partiendo de la sujeción empírica en que se hallan las vivencias de significación, tratan de fijar en las «expresiones» lo que propiamente quiera decir un término tan equívoco como «expresión» y respectivamente «significación»; cuáles sean las diferenciaciones esenciales, tanto fenomenológicas

como lógicas, que pertenecen *a priori* a las expresiones; cómo deban luego —prefiriendo primero el lado fenomenológico de las expresiones— describirse las vivencias con arreglo a su esencia y a qué puros géneros deban coordinarse, que sean aptos *a priori* para esa función de significar; en qué relación se halle el «representar» y el «juzgar» —ejecutado en ellas— con la «intuición» correspondiente; cómo ese representar y juzgar se haga «intuitivo» y eventualmente se «fortifique» y se «cumpla» y encuentre su «evidencia», etc., etc. Es fácil llegar a la intelección de que las investigaciones a estos puntos referentes deben preceder a todas aquéllas que se refieran a la aclaración de los conceptos fundamentales, de las categorías lógicas. En la serie de estas investigaciones introductivas está contenida también la cuestión fundamental acerca de los actos (y respectivamente de las significaciones ideales) que bajo el título de *representación* son estudiados por la lógica. La aclaración y separación de los muchos conceptos, que confunden la psicología, la teoría del conocimiento y la lógica, y que la palabra representación ha asumido, es una importante tarea. Otros análisis semejantes recaen sobre el concepto de *juicio,* tomado el término en el sentido que interesa a la lógica. Esto es lo que se propone la llamada «teoría del juicio»; la cual empero es una «teoría de la representación» en su parte principal y respectivamente en sus dificultades esenciales. Naturalmente no se trata de nada que se parezca a una teoría psicológica, sino de una fenomenología de las vivencias de representación y de juicio, circunscrita por intereses que se refieren a la crítica del conocimiento.

Detenida indagación exige no sólo el propio contenido esencial de las vivencias expresivas, sino también su contenido *intencional,* el sentido ideal de su intención objetiva, es decir, la unidad de la significación y la unidad del objeto. Pero sobre todo exige detenida indagación la relación entre ambas partes, el modo (al pronto enigmático) cómo una misma vivencia puede tener un contenido en doble sentido; cómo una vivencia, además de su contenido propio real, puede y debe tener un contenido ideal, intencional.

En esta dirección se encuentra la cuestión de la «objetividad» o «falta de objetividad» de los actos lógicos, la cuestión acerca del sentido que tiene la distinción entre objetos intencionales y objetos verdaderos, la aclaración de la idea de verdad en su relación con la idea de evidencia del juicio y asimismo la aclaración de las restantes categorías lógicas y noéticas, íntimamente relacionadas unas con otras. Parcialmente son estas investigaciones idénticas a las referentes a la constitución de las formas lógicas, en cuanto que, naturalmente, la cuestión de admitir o rechazar una pretendida forma lógica (la duda de si se diferencia sólo gramaticalmente o lógicamente de las formas ya conocidas) queda resuelta con la aclaración de los conceptos que dan forma, los conceptos categoriales.

Así, pues, quedan en cierto modo designados los círculos de problemas que han sido norte de las investigaciones siguientes. Las cuales no tienen la pretensión de ser completas y ofrecen no un sistema de lógica, sino estudios preliminares para una lógica filosófica, aclarada en las fuentes prístinas

de la fenomenología. Naturalmente las vías de una investigación analítica son distintas de las de una exposición cerrada de una verdad plenamente lograda, en el sistema ordenado lógicamente.

§ 6. *Adiciones*

Primera adición. Inevitablemente estas investigaciones conducen en muchos puntos más allá de la estrecha esfera fenomenológica, cuyo estudio es necesario realmente para la aclaración y evidenciación directa de las ideas lógicas. Pero esa esfera no está dada de antemano, sino que se delimita en el curso de la investigación. Además la separación de tantos y tan confusos conceptos, como los que se mezclan sin claridad en la comprensión de los términos lógicos, así como el hallazgo de los verdaderamente lógicos entre ellos, obliga a ensanchar el círculo de la indagación.

Segunda adición. La fundación fenomenológica de la lógica lucha también con la dificultad de tener que emplear en la exposición casi todos los conceptos, cuya aclaración se propone. En relación con esto se halla un defecto absolutamente imposible de remediar y que se refiere a la sucesión sistemática de las investigaciones fundamentales fenomenológicas (y al mismo tiempo epistemológicas). Si el pensar es para nosotros algo que debe ser aclarado, resulta que el uso acrítico de los conceptos en cuestión (y respectivamente de los términos) es ilegítimo en la exposición aclaratoria. Mas en primer lugar no cabe esperar que el análisis crítico de los referidos conceptos sólo se haga necesario cuando la conexión objetiva de las materias lógicas conduzca a dichos conceptos. O dicho con otras palabras: en sí y por sí considerada, la aclaración sistemática de la lógica pura, como la de cualquier otra disciplina, exigiría que se siguiese paso a paso el orden de las cosas, la conexión sistemática de la ciencia a aclarar. Pero en nuestro caso la propia seguridad de la investigación exige que sea roto una y otra vez ese orden sistemático; exige que oscuridades de conceptos, capaces de menoscabar el curso de la investigación misma, sean remediadas antes de que el natural curso de las cosas conduzca a dichos conceptos. La investigación se mueve, por decirlo así, en zigzag; y esta comparación es tanto más adecuada cuanto que, por la íntima interdependencia de los distintos conceptos del conocimiento, resulta necesario una y otra vez volver a los análisis primarios y contrastarlos con los nuevos, como éstos a su vez con los primeros.

Tercera adición. Si se ha comprendido *nuestro* sentido de la fenomenología, no se podrá ya hacer una objeción que tendría plena legitimidad en la interpretación de la fenomenología como psicología descriptiva (en el sentido natural de las ciencias de experiencia). Esa objeción dice: toda teoría del conocimiento, como aclaración sistemática fenomenológica del conocimiento, se edifica sobre la psicología. Así, pues, en último término la lógica pura, esto es, la lógica aclarada epistemológicamente, que hemos designado como disciplina *filosófica,* descansa en psicología, aunque sólo sea

en su mero estadio inferior, en la indagación descriptiva de las vivencias itencionales. ¿A qué viene, pues, la lucha tan ardiente contra el psicologismo?

Naturalmente contestamos: si la palabra psicología conserva su antiguo sentido, entonces la fenomenología *no* es psicología descriptiva y la descripción «pura», que es propia de la fenomenología —esto es, la intuición esencial ejecutada sobre la base de intuiciones singulares ejemplares de vivencias (aunque sean *fingidas* en libre fantasía) y la fijación descriptiva en conceptos puros de la esencia intuida—, no es una descripción empírica (científico-natural), sino que excluye más bien la ejecución natural de todas apercepciones y posiciones empíricas (naturalistas). Las determinaciones descriptivas psicológicas sobre percepciones, juicios, sentimientos, voliciones, etc., se refieren a los estados reales, así designados, de seres animales de la realidad natural; igual que las determinaciones descriptivas sobre estados físicos se refieren, claro está, a acontecimientos naturales y a sucesos de la naturaleza real y no de una naturaleza fingida. Toda proposición universal tiene aquí el carácter de la universalidad empírica —válido para la naturaleza—. Pero la fenomenología no habla de ningunos estados de seres animales —ni siquiera de seres pertenecientes a una naturaleza posible en general—, sino que habla de percepciones, juicios, sentimientos, etc., *como tales;* habla de lo que conviene *a priori* a éstos en incondicionada universalidad, como *puras* singularidades de las *puras* especies; habla de lo que sólo puede ser visto intelectivamente sobre la base de la pura aprehensión intuitiva de la «esencia» (géneros y especies de la esencia); análogamente a como la aritmética pura habla de números y la geometría de figuras espaciales sobre la base de la pura intuición en universalidad ideatoria. No, pues, la psicología, sino la fenomenología, es el fundamento de las aclaraciones lógicas puras (como de todas las referentes a la crítica del conocimiento). Pero al mismo tiempo, en función totalmente distinta, es fundamento necesario de toda psicología —que quiera llamarse con *pleno* derecho rigurosamente científica—; análogamente a como la matemática pura, por ejemplo la teoría pura del espacio y del movimiento, es necesario fundamento de toda ciencia exacta de la naturaleza (teoría de la naturaleza de las cosas empíricas con sus figuras empíricas). Las intelecciones esenciales sobre percepciones, voliciones y toda suerte de configuraciones de las vivencias valen naturalmente también para los estados correspondientes empíricos de los seres animales; del mismo modo que las intelecciones geométricas valen para las figuras espaciales de la naturaleza.

§ 7. *El principio de la «falta de supuestos» en las investigaciones epistemológicas*

Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer —como muchas veces se ha hecho notar— al principio de la *falta de supuestos*. Este principio empero no puede, en nuestra opinión,

querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud. Toda investigación epistemológica ha de llevarse a cabo sobre base puramente fenomenológica. La «teoría» a que en ella se aspira, no es otra cosa que meditación y evidente acuerdo sobre lo que sea en general pensar y conocer, de conformidad con su esencia pura genérica; sobre cuáles sean las especies y formas a que, por esencia, el pensar y el conocer están ligados; sobre qué digan con respecto a tales estructuras las ideas de validez, legitimidad, evidencia mediata e imediata y sus contrarias; sobre qué particularizaciones admitan estas ideas paralelamente a las regiones de posibles objetividades del conocimiento; sobre cómo las leyes formales y materiales «del pensar» se aclaren en su sentido y en su función mediante referencia apriorística a aquellas conexiones estructurales esenciales de la conciencia cognoscente, etc... Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple «opinión» sino —como rigurosamente es exigido aquí— un saber intelectivo, ha de ejecutarse como pura intuición de esencia, sobre la base ejemplar de vivencias mentales y cognoscitivas *dadas*. Nada importa que los actos mentales se dirijan en ocasiones a objetos trascendentales o incluso inexistentes e imposibles. Pues esta dirección objetiva, este representar y mentar un objeto que no se encuentra realmente en la existencia fenomenológica de la vivencia, es —atiéndase bien— un rasgo descriptivo característico que está en la vivencia de que se trata; y así el sentido de esa tal mención tiene que poderse aclarar y fijar sobre la base de la vivencia misma; de otra suerte fuera ésta imposible.

Distinta de la pura teoría del conocimiento es la cuestión de la legitimidad con que admitimos realidades «psíquicas» y «físicas» trascendentes a la conciencia; de si los enunciados que sobre esas realidades hacen los investigadores de la naturaleza, deben ser entendidos en sentido real o impropio; de si tiene sentido y es legítimo contraponer a la naturaleza, que se nos manifiesta, a la naturaleza como correlato de la física, otro mundo trascendente en sentido potenciado, etc., etc... La cuestión de la existencia y naturaleza del «mundo exterior» es una cuestión metafísica. La teoría del conocimiento, como aclaración general de la esencia ideal y sentido válido del pensar cognoscitivo, comprende sin duda la cuestión general de si —y hasta dónde— es posible un saber o una presunción racional acerca de objetos «reales», que tengan el carácter de cosas trascendentes en principio de las vivencias en que son conocidas; y también la cuestión de a cuáles normas haya de ajustarse el verdadero sentido de ese saber. Pero no comprende la cuestión, empíricamente planteada, de si nosotros, hombres, sobre la base de los datos que de hecho tenemos, podemos alcanzar ese saber; ni menos aún comprende el problema de realizar dicho saber. Según nuestra concepción, la teoría del conocimiento no es, hablando propiamente, una teoría. No es ciencia en el sentido escueto de unidad de explicación teorética. *Explicar, en el sentido de la teoría,* es hacer concebible lo singular por la ley universal y ésta, a su vez, por el principio fundamental. En la esfera

de los hechos, trátase del conocimiento siguiente: que lo que acontece bajo ciertas coyunturas dadas de circunstancias, acontece *necesariamente,* esto es, por *leyes* naturales. En la esfera de lo *a priori,* empero, trátase de concebir la *necesidad* de las relaciones específicas de inferior grado por las necesidades generales amplias y, últimamente, por las leyes de relación más primitivas y generales, que llamamos axiomas. Pero la teoría del conocimiento no tiene nada que explicar en este sentido teorético; no construye teorías deductivas, ni se ordena bajo estas teorías. Lo vemos suficientemente en la teoría del conocimiento más general, y por decirlo así formal, con que hemos tropezado en la exposición de los Prolegómenos. Esta teoría del conocimiento es el complemento filosófico de la *mathesis* pura, en el sentido más amplio imaginable, que comprende todo conocimiento apriorístico categorial en forma de teorías sistemáticas. Con esta teoría de las teorías, la teoría formal del conocimiento, que la aclara, antecede a toda teoría empírica, esto es, a toda ciencia real explicativa, a la ciencia de la naturaleza física por una parte, a la psicología por otra parte y, naturalmente, también a toda metafísica. No quiere *explicar* el conocimiento, el suceso *efectivo* en la naturaleza objetiva, en sentido psicológico o psicofísico; lo que quiere es *aclarar* la idea del conocimiento en sus elementos constitutivos (y respectivamente sus leyes). No quiere perseguir los nexos reales de coexistencia y sucesión, en que los actos efectivos de conocimiento están entretejidos, sino *comprender* el sentido ideal de las conexiones específicas, en que se documenta la objetividad del conocimiento; quiere elevar a claridad y distinción las puras formas de conocimiento y las puras leyes, retrocediendo a la intuición adecuada y plena. Esta aclaración se lleva a cabo en el marco de una fenomenología del conocimiento, de una fenomenología que, como hemos visto, se endereza a las estructuras esenciales de las vivencias «puras» y de los núcleos de sentido a ellas correspondientes. En sus determinaciones científicas no contiene, desde el principio ni en todos sus ulteriores pasos, la menor afirmación sobre existencias reales. Así, pues, no debe funcionar en ella, como premisa, ninguna afirmación metafísica, física y, en especial, psicológica.

Claro está que la teoría fenomenológica del conocimiento, teoría en sí pura, tiene luego su *aplicación* a todas las ciencias que han proliferado naturalmente y son, en el buen sentido de la palabra, «ingenuas». Dichas ciencias se convierten de tal manera en ciencias *filosóficas.* O dicho con otras palabras: se convierten en ciencias que ostentan conocimientos aclarados y asegurados, en cualquier sentido posible y exigible. Por lo que se refiere a las ciencias reales, esta labor aclaratoria, en el sentido epistemológico, lleva también el nombre de elaboración «filosófico-natural» o «metafísica».

Esa falta de supuestos metafísicos, físicos, psicológicos —y no otra alguna—, quiere cumplidamente respetar las investigaciones siguientes. Claro está que no podrán perjudicarles algunas observaciones incidentales, sin influencia sobre el contenido y el carácter de los análisis; ni tampoco las nu-

merosas manifestaciones en las cuales el autor se dirige a su público, cuya existencia —como la suya propia— no por eso constituye un supuesto para el contenido de las investigaciones. Tampoco rebasamos los límites que nos hemos impuesto, si por ejemplo partimos del hecho de los lenguajes y dilucidamos la significación meramente comunicativa de algunas de sus formas de expresión, etc., etc. Es fácil convencerse de que los análisis así llevados a cabo tienen su sentido y valor epistemológico independientemente de que haya o no realmente idiomas y un comercio entre los hombres, al que dichos idiomas sirvan; independientemente de que haya hombres y una naturaleza o de que todo ello sea sólo ficción y posibilidad.

Las verdaderas premisas de los resultados a que tendemos tienen que residir en proposiciones que respondan a la exigencia de que lo por ellas enunciado admita una *legitimación fenomenológica adecuada,* esto es, su cumplimiento mediante *evidencia,* en el sentido riguroso de la palabra; y además que esas proposiciones sean en adelante empleadas siempre en el sentido en que han sido intuitivamente fijadas.

Investigación primera

Expresión y significación

CAPITULO 1

Las distinciones esenciales

§ 1. *Doble sentido del término signo*

Los términos *expresión* y *signo* son no pocas veces empleados como sinónimos. Mas no es inútil observar que en el discurso corriente y general no siempre coinciden por completo. Todo signo es signo de algo; pero no todo signo tiene una *significación,* un «sentido», que esté «expresado» por el signo. En muchos casos no puede ni siquiera decirse que el signo «designe» aquello de lo cual es llamado signo. Y aun en el caso de que este modo de hablar sea justo, hay que observar que designar no vale siempre tanto como aquel «significar» que caracteriza las expresiones. En efecto: los signos, en el sentido de *indicaciones* (señales, notas, distintivos, etc.), *no expresan nada,* a no ser que, *además* de la función indicativa, cumplan una función significativa. Limitémenos por de pronto —como solemos hacerlo involuntariamente al hablar de expresiones— a expresiones que funcionan en la conversación viviente. Vemos entonces que el concepto de señal, comparado con el concepto de expresión, tiene más amplia extensión. Pero de ninguna manera constituye el género, por lo que se refiere al contenido. *La significación no es una especie de la cual sea género el signo, en el sentido de señal.* Si su extensión es más reducida, es porque el significar —en el discurso comunicativo— va siempre unido con cierta cantidad o proporción de señal; es decir, que en el discurso comunicativo, la expresión, además de significar es, más o menos, una señal; la cual funda por su parte un concepto más amplio, porque justamente puede presentarse separada. Las *expresiones* desenvuelven su función significativa también en la *vida solitaria del alma;* y en ésta *no funcionan ya como señales.* Así, pues, los dos conceptos de signo no están en verdad en relación de mayor y menor extensión.

Pero esto requiere más detenidas dilucidaciones.

§ 2. *La esencia de la señal*

De los dos conceptos inherentes a la palabra *signo,* consideremos primero el concepto de *indicación.* La relación que aquí existe la llamamos *señal.* En este sentido es el estigma el signo del esclavo; la bandera es el signo de la nación. Aquí pueden colocarse en general las «notas» en su sentido primordial, como propiedades «características», aptas para dar a conocer los objetos en que se encuentran.

Pero el concepto de signo indicativo es más amplio que el concepto de nota. Decimos que los canales de Marte son signos de la existencia de habitantes inteligentes; decimos de los huesos fósiles que son signos de la existencia de animales antediluvianos. También podríamos citar aquí los signos memorativos, como el famoso nudo en el pañuelo, los monumentos, etcétera. Cuando creamos cosas apropiadas o procesos o determinaciones de éstos con el propósito de que funcionen como indicativos, les damos el nombre de signos, sin que importe que cumplan o no justamente su función. En el caso de los signos arbitrarios y formados con propósito indicativo, úsase también el verbo *señalar,* por una parte con referencia a la acción que crea la nota indicadora (aplicación del hierro ardiendo, inscripción del signo), y por otra parte en el sentido de la señal misma, esto es, con referencia a lo que hay que indicar (y, respectivamente, al objeto señalado).

Estas y otras distinciones no anulan la unidad esencial con respecto al concepto de signo indicativo. En sentido propio sólo puede llamarse signo indicativo a algo, cuando este algo sirve efectivamente de señal de algo, para un ser pensante. Si, pues, queremos aprehender lo común a todos, debemos retroceder a esos casos de la función viviente. Y encontramos que ese quid común es la circunstancia de que ciertos *objetos* o *situaciones objetivas,* de cuya *existencia* alguien tiene conocimiento *actual,* indican a ese alguien la *existencia de ciertos otros objetos o situaciones objetivas* —en el sentido de que la *convicción de que los primeros existen, es vivida por dicho alguien como motivo* (motivo *no* basado en *intelección) para la convicción o presunción de que también los segundos existen*—. La motivación establece una *unidad descriptiva* entre los actos de juicio, en que se constituyen para el pensante las situaciones objetivas indicadoras e indicadas —unidad descriptiva que no debe concebirse como, verbigracia, una «cualidad de figura», fundada en los actos de juicio—; en ella reside la esencia de la señal. Dicho más claramente: la unidad que motiva los actos de juicio tiene ella misma el carácter de una unidad de juicio y, por tanto, en su totalidad, tiene un correlato objetivo aparente, una situación objetiva unitaria, que en ella parece existir y que en ella está mentada. Es claro que está situación objetiva no dice otra cosa sino esto: que unas cosas *pueden* o *deben* existir, *porque* otras cosas son dadas. Ese «porque», concebido

como expresión de una conexión entre las cosas, es el correlato objetivo de la motivación, como forma peculiar descriptiva del entretejimiento de varios actos de juicio en un solo acto de juicio.

§ 3. *Mostrar y demostrar*

Pero la situación fenomenológica está aquí descrita con tanta generalidad, que comprende no sólo la función de *mostrar,* realizada por la señal, sino también la función de *demostrar,* propia de la auténtica deducción y fundamentación. Ahora bien, debemos separar ambos conceptos. Ya hemos indicado antes su diferencia al acentuar el carácter *no intelectivo* de la señal. Efectivamente, cuando inferimos con intelección la existencia de una situación objetiva de la existencia de otras situaciones objetivas, no decimos que las últimas sean señales o signos de la primera. E inversamente sólo hablamos de demostración, en el sentido propio de la lógica, cuando hay deducción intelectiva o posiblemente intelectiva. Sin duda, mucho de lo que damos por demostración y, en el caso más sencillo, por conclusión, no va acompañado de intelección y aun es a veces falso. Pero al darlo por demostración, tenemos la pretensión de que la consecuencia sea vista intelectivamente. Esto implica: que al raciocinar y demostrar subjetivos corresponden objetivamente el raciocinio y la demostración o la relación objetiva entre fundamento y consecuencia. Estas unidades ideales no son las vivencias de los juicios en cuestión, sino sus «contenidos» ideales, las proposiciones. Las premisas demuestran la conclusión, sea quien sea el que juzga las premisas y la conclusión y la unidad de ambas. Manifiéstase en esto una regularidad ideal, que rebasa los juicios enlazados *hic et nunc* por motivación y comprende, con generalidad superempírica, todos los juicios del mismo contenido y aun todos los juicios de la misma «forma», como tales. Justamente esta regularidad es la que subjetivamente llega a nuestra conciencia en la fundamentación intelectiva; y la ley misma, en que esa regularidad consiste, llega a nuestra conciencia por reflexión ideatoria sobre los contenidos de los juicios vividos unitariamente en la conexión actual de la motivación (en el actual raciocinio y demostración), esto es, por reflexión sobre las proposiciones de que se trata.

En el caso de la señal no sucede, empero, nada de esto. En la señal queda por completo excluida la intelección y, objetivamente hablando, el conocimiento de un nexo ideal entre los contenidos de los juicios en cuestión. Cuando decimos que la situación objetiva *A* es señal de la situación objetiva *B;* que el ser de la una indica, señala, muestra, que también la otra es, podremos, sin duda, abrigar con completa seguridad la esperanza de encontrar realmente esta otra; pero al hablar de esa manera no queremos decir que exista entre *A* y *B* una relación de conexión visible por intelección y objetivamente necesaria; los contenidos de los juicios no se hallarán para nosotros en la relación de premisas y conclusiones. Sin duda acontece

que en casos en que existe objetivamente una conexión de fundamentación (un nexo mediato) hablamos sin embargo de señal. Al calculador sírvele de señal (decimos) la circunstancia de que una ecuación algebraica es de grado impar, para saber que tiene por lo menos una raíz real. Pero bien mirado, en este caso nos referimos solamente a la posibilidad de que el comprobar la imparidad del grado de la ecuación sirva al calculador —sin necesidad de establecer actualmente la conexión de pensamientos intelectivamente demostrativos— de motivo inmediato no intelectivo para tener en cuenta, en sus fines de cálculo, la propiedad de la ecuación. En casos como éste, cuando ciertas situaciones objetivas sirven realmente de señales para otras que, consideradas en sí, se deducen de las primeras, no lo hacen en la conciencia pensante como fundamentos lógicos, sino merced al nexo que anteriormente quedó establecido por medio de una demostración o por fe en la autoridad del maestro, entre las *convicciones* como vivencias psíquicas (o entre las disposiciones). En todo esto no introduce la menor variación el hecho de que eventualmente acompañe a la vivencia el conocimiento meramente habitual de la existencia objetiva de una conexión racional.

Si, pues, según esto, la señal (o la conexión de motivación, en que se manifiesta esta relación que se presenta como objetiva) no tiene referencia esencial ninguna al nexo de necesidad, cabe desde luego preguntar si no deberá pretender una referencia esencial al nexo de probabilidad. Cuando una cosa señala a otra; cuando la convicción de que la una es, motiva empíricamente —es decir, en modo accidental, no necesario— la convicción de que la otra es, ¿no deberá la convicción motivadora contener un *fundamento de probabilidad* para la convicción motivada? No es éste el lugar propio para dilucidar esta cuestión. Sólo advertiremos que una solución afirmativa será seguramente válida, si es verdad que las tales motivaciones empíricas están sujetas a una jurisdicción ideal, que permite hablar de motivos legítimos e ilegítimos, esto es —en sentido objetivo—, de señales reales (válidas, es decir, que fundan probabilidad y eventualmente seguridad empírica) en oposición a señales aparentes (no válidas, esto es, que no proporcionan ningún fundamento de probabilidad). Piénsese, por ejemplo, en la discusión sobre si los fenómenos de vulcanismo son realmente señales de que el interior de la tierra se encuentra en estado de fuego líquido. Una cosa es segura: que hablar de señal no supone una determinada referencia a consideraciones de probabilidad. Por lo regular, al hablar de señal nos basamos no en meras sospechas, sino en juicios firmes; por eso la jurisdicción ideal, a la que hemos concedido aquí una esfera, tendrá que exigir primero que las convicciones seguras se reduzcan modestamente a meras sospechas.

Observaré además que, a mi modo de ver, es imposible evitar el uso del término motivación, en el sentido general, que comprende al mismo tiempo la fundamentación y la señal indicativa empírica. Efectivamente, existe aquí una comunidad fenomenológica innegable y lo suficientemente visible para manifestarse incluso en el lenguaje corriente; en general háblase de raciocinio

y deducción no sólo en el sentido lógico, sino en el sentido empírico de la señal. Y esa comunidad llega manifiestamente aún más allá y comprende la esfera de los fenómenos sentimentales y especialmente de los volitivos; y esta esfera es la única en donde se habla originariamente de motivos. Aquí también juega su papel el *porque*, palabra que verbalmente llega hasta el punto mismo a que llega la motivación en el sentido más general. No puedo, pues, reconocer como justa la censura dirigida por von Meinong [1] a la terminología de Brentano, adoptada por mí. Pero le aplaudo en lo que dice de que la percepción de la motivación no tiene nada que ver con la percepción de la causación.

§ 4. *Digresión sobre la génesis del signo por asociación*

Los hechos psíquicos, en que tiene su «origen» el concepto de la señal, es decir, en que este concepto puede ser aprehendido abstractivamente, pertenecen a ese grupo más amplio de hechos que se pueden reunir bajo el título histórico de «asociación de ideas». Este título contiene, en efecto, no sólo lo que expresan las leyes de la asociación, los hechos de «asociación de las ideas» por «remembranza», sino también los demás hechos en que la asociación se revela dotada de poder creador, al producir caracteres y formas de unidad peculiares en el sentido descriptivo [2]. La asociación no sólo evoca los contenidos en la conciencia, dejándoles el cuidado de enlazarse con los contenidos dados, según prescriba la esencia de unos y otros (su determinación genérica). Esas unidades que se fundan puramente en los contenidos (por ejemplo, la unidad de los contenidos visuales en el campo visual) no pueden ser evitadas por la asociación, sin duda. Pero la asociación crea, además, nuevos caracteres y unidades fenomenológicos, cuyo momento abstracto, cuyo fundamento legal necesario no se encuentra en los contenidos mismos vividos [3]. Si *A* evoca *B* en la conciencia, ambas no son solamente conscientes al mismo tiempo, o una tras otra, sino que suele también imponerse una conexión *palpable*, según la cual la una señala a la otra y ésta existe como *perteneciente* a aquélla. Configurar las cosas coexistentes, de suerte que aparezcan como pertenecientes unas a otras —o para expresarlo

[1] A. von Meinong, *Gött. gel. Anz.*, p. 446.

[2] Naturalmente el giro que personifica la asociación y dice que la asociación crea —así como otras expresiones metafóricas que usaremos— no debe rechazarse, pues representa sólo una expresión cómoda. Aunque importa mucho la descripción científica exacta —que sería entonces muy circunstanciada— de los hechos aquí aludidos, sin embargo, no será nunca posible prescindir del lenguaje metafórico, teniendo en cuenta la más fácil comprensión, en direcciones en que no es exigida una última exactitud.

[3] Hablo de *contenidos vividos*, no empero de objetos o procesos que se manifiestan y son mentados. Todo aquello sobre lo cual se *constituye realmente* la conciencia individual, la conciencia «que vive», es contenido vivido. Lo que la conciencia percibe, lo que recuerda, lo que representa, etc., es objeto mentado (intencional). Véase sobre esto la Investigación quinta.

más exactamente: configurar con las cosas coexistentes unidades intencionales que parezcan copertenecientes—, tal es la continua operación de la función asociativa. Toda unidad de experiencia, como unidad empírica de la cosa, del proceso, del orden y relación, es unidad fenoménica, merced a la palpable mutua implicación de las partes y aspectos de la objetividad aparente, partes y aspectos que unitariamente se destacan. Uno señala en el fenómeno al otro, con determinado orden y enlace. Y en este señalar hacia adelante y hacia atrás, lo individual mismo no es el mero contenido vivido, sino el objeto que aparece (o su parte, o su nota, etc.), el cual sólo aparece porque la experiencia presta un nuevo *carácter* fenomenológico a los contenidos, no valiendo ya éstos por sí, sino para representar un objeto distinto de ellos. En la esfera de estos hechos se halla también el hecho de la señal, según el cual un objeto o una situación objetiva no sólo recuerda otro y de esta suerte lo señala, sino que el uno da testimonio del otro e incita a admitir que este otro tiene también existencia; y ello de un modo inmediatamente palpable, de la manera descrita.

§ 5. *Las expresiones como signos significativos. Exclusión de un sentido de la expresión, que no pertenece a este tema*

De los signos *indicativos* o señalativos, distinguimos los signos *significativos*, las *expresiones*. El término *expresión* es tomado aquí, sin duda, en un sentido limitado, cuya esfera de validez excluye muchas cosas que en el habla normal son designadas como expresiones. De esta suerte es preciso siempre hacer violencia al idioma, cuando se trata de fijar terminológicamente conceptos para los cuales sólo disponemos de términos equívocos. Para entendernos, por de pronto, establecemos que todo *discurso* y toda parte de discurso, así como todo signo, que esencialmente sea de la misma especie, es una expresión; sin que importe nada que el discurso sea verdaderamente hablado —esto es, enderezado a una persona con propósito comunicativo— o no. En cambio excluimos los gestos y ademanes con que acompañamos nuestros discursos involuntariamente y desde luego sin propósito comunicativo; y excluimos también aquellos gestos y ademanes en que, aun sin discurso concomitante, el estado anímico de una persona recibe una «expresión» comprensible para quienes la rodean. Estas exteriorizaciones no son expresiones en el sentido de discurso; no están, como las expresiones, unidas en unidad fenoménica con las vivencias exteriorizadas, en la conciencia del que las exterioriza; en ellas no comunica uno a otro nada; al exteriorizar estas manifestaciones fáltale al sujeto la intención de presentar unos «pensamientos» en modo expresivo, ya a otros, ya a sí mismo, en cuanto que se halle sólo consigo mismo. En suma, esas tales expresiones *no tienen propiamente significación.* En esto no introduce la menor variación el hecho de que otra persona pueda interpretar nuestras manifestaciones involuntarias (por ejemplo, nuestros movimientos expresivos) y saber

por ellas algo acerca de nuestros pensamientos y emociones internas. Esas nuestras manifestaciones «significan» algo para él, por cuanto que él las interpreta; pero ni para él mismo tienen significaciones en el sentido preciso de signos verbales y sí sólo en el sentido de señales indicativas.

Las consideraciones siguientes habrán de llevar a plena claridad conceptual las diferencias aludidas.

§ 6. *La cuestión de las distinciones fenomenológicas e intencionales que pertenecen a las expresiones como tales*

Con referencia a toda expresión suelen distinguirse dos cosas:

1.ª La expresión en su parte física, el signo sensible, el complejo vocal articulado, el signo escrito en el papel, etc.

2.ª Cierto conjunto de vivencias psíquicas, que, enlazado por asociación a la expresión, convierten ésta en expresión de algo. Generalmente estas vivencias psíquicas son designadas con el nombre de *sentido* o *significación* de la expresión, creyéndose que esta designación alcanza a lo que esos términos significan en el discurso normal. Hemos de ver empero que esta concepción es inexacta y que la mera distinción entre el signo físico y las vivencias, que le prestan sentido, no es suficiente, sobre todo para los fines lógicos.

Con referencia particular a los nombres, se ha observado hace mucho tiempo algo de esto. Se ha distinguido en todo nombre lo que el nombre «notifica» (esto es, esas vivencias psíquicas) y lo que el nombre significa. También se ha distinguido entre lo que el nombre significa (el sentido, el «contenido» de la representación nominal) y lo que el nombre nombra (el objeto de la representación). Habremos de ver que estas distinciones son necesarias en todas las expresiones, e investigaremos exactamente su esencia. A esto obedece que separemos los conceptos de «expresión» y de «señal»; lo cual no impide que las expresiones en el discurso vivo tengan también al mismo tiempo función de señal como pronto hemos de dilucidar. A éstas se añadirán después otras distinciones importantes, que se refieren a las relaciones posibles entre la significación y la intuición ilustrativa y quizá evidenciativa. Sólo teniendo en cuenta estas relaciones puede llevarse a cabo una pura delimitación del concepto de significación y luego la fundamental contraposición entre la función simbólica de la significación y su función cognoscitiva.

§ 7. *Las expresiones en función comunicativa*

Para poder establecer las distinciones lógicamente esenciales, consideremos la expresión primero en su función comunicativa, que es la que primariamente está llamada a cumplir. El complejo vocal articulado (y respec-

tivamente el signo gráfico escrito, etc.) se torna palabra hablada, discurso comunicativo, merced a que el que habla lo produce con el propósito de «manifestarse acerca de algo», o —dicho con otras palabras— merced a que el que habla le presta en ciertos actos psíquicos un sentido, que quiere comunicar al que escucha. Ahora bien, esta comunicación se hace posible, porque el que escucha comprende la intención del que habla. Y la comprende en cuanto que concibe al que habla no como una persona que emite meros sonidos, sino como una persona que *le habla,* que ejecuta, pues con las voces ciertos actos de prestar sentido —actos que esa persona quiere notificarle o cuyo sentido quiere comunicarle—. Lo que hace posible ante todo el comercio espiritual y caracteriza como discurso el discurso que enlaza a dos personas, es esa correlación, establecida por la parte física del discurso, entre las vivencias físicas y psíquicas, mutuamente implicadas, que experimentan las personas en comercio respectivo. El hablar y el oír, el notificar vivencias psíquicas con la palabra y el tomar nota de las mismas en la audición, hállanse en coordinación mutua.

Si consideramos este nexo, reconocemos en seguida que todas las expresiones, en el discurso *comunicativo,* funcionan como *señales.* Son para el que escucha señales de los «pensamientos» del que habla; es decir, señales de las vivencias psíquicas que dan sentido —como también de las demás vivencias psíquicas—; todas las cuales pertenecen a la intención comunicativa. Esta función de las expresiones verbales la llamaremos *función notificativa.* El contenido de la notificación son las vivencias psíquicas notificadas. El sentido del predicado *notificado* puede tomarse en sentido estricto o amplio. En sentido *estricto* lo limitamos a los actos *de dar sentido;* en cambio, en el sentido *amplio* podemos comprender *todos* los actos del que habla, todos los actos que, basándose en el discurso (y, eventualmente, porque el discurso los enuncie), puede el oyente suponer en el que habla. Así, por ejemplo, cuando enunciamos un deseo, el juicio acerca del deseo es notificado en sentido estricto; el deseo mismo, empero, es notificado en sentido amplio. Igual sucede en el caso de una enunciación corriente de percepción, que el oyente comprende sin más como perteneciente a una percepción actual. El acto de la percepción es aquí notificado en sentido amplio; el juicio sobre él construido es notificado en sentido estricto. En seguida advertimos que el uso corriente del idioma permite designar las vivencias notificadas también como *expresadas.*

La comprensión de la notificación no es un saber conceptual de la notificación; no es un juzgar de la misma especie que el enunciar; sino que consiste tan sólo en que el oyente aprehende (apercibe) o simplemente *percibe* al que habla y lo percibe *intuitivamente* como una persona que expresa esto o aquello. Cuando oigo a alguien, lo percibo como persona que habla; le oigo contar, demostrar, dudar, desear, etc. El oyente percibe la notificación en el mismo sentido en que percibe a la persona notificante misma —aun cuando los fenómenos psíquicos, que la hacen persona, no pueden estar en la intuición de otra persona tales como son—. El habla corriente

nos concede percepción de vivencias psíquicas de personas extrañas; «vemos» la cólera, el dolor ajeno, etc. Este modo de hablar es perfectamente correcto, si consideramos como percibidas, por ejemplo, las cosas exteriores corpóreas y si, en términos generales, no limitamos el concepto de la percepción al concepto de la percepción adecuada, de la intuición en sentido estricto. Si el carácter esencial de la percepción consiste en suponer intuitivamente que aprehendemos una cosa o un proceso como presente —y tal suposición es posible y aun es dada en la inmensa mayoría de los casos, sin manifestación conceptual expresa—, entonces el tomar nota de la notificación es una percepción de la misma. Sin duda existe la diferencia esencial ya apuntada. El oyente percibe que el que habla exterioriza ciertas vivencias psíquicas y percibe también, por tanto, esas vivencias; pero no las vive, y sólo tiene de ellas una percepción «externa», no «interna». Es la gran diferencia que existe entre la verdadera aprehensión de un ser en intuición adecuada y la presunta aprehensión de un ser sobre la base de una representación intuitiva, pero inadecuada. En el primer caso tenemos un ser vivido; en el último tenemos un ser supuesto, al cual no corresponde verdad. La mutua comprensión exige justamente cierta correlación de los dos actos psíquicos, que se desenvuelven respectivamente en el notificar y en el tomar nota de la notificación. Pero no exige su plena igualdad.

§ 8. *Las expresiones en la vida solitaria del alma*

Hasta ahora hemos considerado las expresiones en la función comunicativa. Esta se funda esencialmente en que las expresiones actúan como señales. Ahora bien, las expresiones desempeñan también un gran papel en la vida del alma, que no se comunica en comercio mutuo. Es claro que la función modificada no menoscaba en nada eso que hace que una expresión sea una expresión. Las expresiones, ahora como antes, tienen sus significaciones y las mismas significaciones que en el discurso comunicativo. La palabra sólo cesa de ser palabra cuando nuestro interés se dirige exclusivamente a lo sensible, a la palabra como simple voz. Pero cuando vivimos en su comprensión, entonces la palabra siempre expresa y expresa siempre lo mismo, vaya o no dirigida a otra persona.

Según esto, parece claro que la significación de la expresión y lo demás que esencialmente le pertenezca no puede coincidir con su función notificativa. ¿O diremos acaso que también en la vida solitaria del alma notificamos algo mediante la expresión, bien que sin dirigirlo a otra persona? ¿Diremos acaso que el que habla sólo se habla a sí mismo, sirviéndole las palabras de signos, esto es, señales de sus propias vivencias psíquicas? No creo que semejante concepción pueda sostenerse. Sin duda funcionan las palabras, aquí como en todo, a modo de signos; y siempre podemos sin vacilación hablar de un señalar. Sin duda, cuando reflexionamos sobre la relación entre la expresión y la significación y, para tal fin, dividimos en

los dos factores de la palabra y del sentido la vivencia compleja, aunque íntimamente unitaria, de la expresión llena de sentido, aparécenos la palabra misma como indiferente en sí y el sentido como aquello a que la palabra «apunta», como aquello que es mentado por medio de ese signo, y la expresión parece así desviar de sí misma el interés y dirigirlo al sentido, señalar hacia el sentido. Pero este señalar no es la señal en el sentido por nosotros ya estudiado. Aquí la existencia del signo no motiva la existencia (o, más exactamente, nuestra convicción de la existencia) de la significación. Lo que ha de servirnos de señal o nota indicativa debe ser por nosotros percibido como *existente*. Esto acontece, sin duda, con las expresiones en el discurso comunicativo, pero no en el discurso solitario. En éste nos contentamos normalmente con palabras representadas, en vez de palabras reales. En nuestra fantasía se cierne un signo verbal hablado o escrito; pero en verdad este signo no existe. No vamos a confundir las representaciones de la fantasía o incluso los contenidos que en la fantasía sirven de base a esas representaciones, con los objetos fantaseados. Lo que existe no es el sonido verbal imaginado, no es el signo impreso imaginado, sino la representación imaginativa de ellos. La diferencia es la misma que entre el centauro imaginado y la representación imaginativa del centauro. La no existencia de la palabra no nos perturba. Pero tampoco nos interesa. Pues para la función de la expresión, como expresión, no tiene la menor importancia. En cambio sí tiene importancia cuando a la función significativa se une la función notificativa, cuando el pensamiento no ha de ser sólo expresado en el modo de una significación, sino también comunicado por medio de la notificación, cosa que sólo es posible en el verdadero hablar y oír.

En cierto sentido *hablamos,* sin duda, también en el discurso solitario; y seguramente que es posible en este aprehenderse a sí mismo como uno que habla y aun eventualmente como uno que habla consigo mismo. Así sucede cuando alguien se dice a sí mismo: lo has hecho mal, no puedes seguir así, etc. Pero en estos casos no hablamos en sentido propio, en sentido comunicativo; no nos comunicamos nada, sino que nos limitamos a representarnos a nosotros mismos como personas que hablan y comunican. En el discurso monológico las palabras no pueden servirnos para la función de señalar, notificar la existencia de actos psíquicos, pues semejante señal aquí sería inútil, ya que los tales actos son vividos por nosotros en el mismo momento.

§ 9. *Las distinciones fenomenológicas entre el fenómeno físico expresivo, el acto de dar sentido y el acto de cumplir el sentido*

Prescindamos ahora de las vivencias que pertenecen especialmente a la notificación y consideremos la expresión con referencia a distinciones que le convienen en igual manera, ya funcione en el discurso solitario o en el comercio de conversación. Vemos entonces que parecen quedar aquí dos

cosas: la expresión misma y lo que la expresión expresa como su significación (como su sentido). Pero en esto hay múltiples relaciones entretejidas y los términos de *lo que expresa* y *su significación* son por consiguiente términos multívocos. Si nos colocamos en el terreno de la pura descripción, vemos que el fenómeno concreto de la expresión, animada de sentido, se articula así: por una parte, el *fenómeno* físico, en el cual se constituye la expresión por su lado físico; por otra parte, los *actos* que le dan *significación* y eventualmente *plenitud intuitiva,* actos en los cuales se constituye la referencia a una objetividad expresada. Merced a estos últimos actos es la expresión algo más que una simple voz. La expresión *mienta* algo; y al mentarlo se refiere a algo objetivo. Este algo objetivo puede estar presente actualmente, merced a intuiciones concomitantes, o al menos aparecer representado, por ejemplo, en productos de la fantasía, y en este caso la referencia a la objetividad está realizada; o en otro caso la expresión funciona con sentido, siendo siempre algo más que una voz vana, aunque le falte la intuición que le da fundamento y objeto. La referencia de la expresión al objeto queda entonces irrealizada, en cuanto que permanece encerrada en la mera intención significativa. El *nombre,* por ejemplo, nombra en todo caso su objeto; a saber, en cuanto que lo *mienta.* Pero no pasa de la mera mención, cuando el objeto no existe intuitivamente y, por tanto, no existe como nombrado (esto es, como mentado). Al cumplirse la intención significativa (primeramente *vacía)* realízase la referencia objetiva y la nominación se convierte en una referencia consciente del nombre a lo nombrado.

Si establecemos como base esta distinción fundamental entre la intención significativa vacía de toda intuición y la que está por el contrario llena de intuición, habremos de separar primero los actos sensibles, en que se verifica la aparición de la expresión como voz o sonido verbal; y así tendremos luego que distinguir dos clases de actos o series de actos, por una parte, los que son *esenciales* para la expresión, si ésta ha de ser expresión. es decir, un sonido verbal animado de sentido, y a estos actos les damos el nombre de *actos de dar sentido* o también *intenciones significativas.* Por otra parte, tenemos empero los actos que sin duda no son esenciales a la expresión como tal, pero que mantienen con ella la relación lógica fundamental de *cumplir* (confirmar, robustecer, ilustrar) su intención significativa más o menos adecuadamente y por tanto de actualizar justamente su referencia al objeto. A estos actos, que se funden con los actos de dar sentido en la unidad del conocimiento o del cumplimiento, les llamaremos *actos de cumplir el sentido.* Sólo emplearemos la expresión más breve de *cumplimiento significativo* cuando no haya peligro de confusión con la vivencia *total,* en la cual una intención significativa halla su cumplimiento en el acto correlativo. Cuando está realizada la referencia de la expresión a su objetividad [4] únese la expresión animada de sentido con los actos del cumpli-

[4] Empleo muchas veces la expresión más indeterminada de «objetividad», porque aquí se trata siempre no sólo de objetos en sentido estricto, sino también de situaciones objetivas, de notas, de formas no independientes, ya reales, ya categoriales etc.

miento significativo. El sonido verbal es primeramente uno con la intención significativa; y ésta, a su vez, se une (del mismo modo que en general se unen las intenciones a sus cumplimientos) al correspondiente cumplimiento significativo. Por *expresión en absoluto* se comprende —si no se habla de «mera» expresión— regularmente la expresión *animada de sentido*. De suerte que propiamente no debiera decirse (aunque muchas veces se dice): *la expresión expresa su significación* (la intención). Más adecuado es otro modo de hablar, según el cual el *acto de dar cumplimiento* aparece como *el expresado por la expresión plena;* como, por ejemplo, cuando de un enunciado se dice que expresa una percepción o una imaginación.

No hace falta advertir que tanto los actos de dar significación como los de cumplirla pueden implicarse con la notificación en el caso del discurso comunicativo. Los primeros constituyen incluso el núcleo más esencial de la notificación. El interés de la intención comunicativa ha de ser precisamente darlos a conocer al oyente; porque si éste comprende al que habla es sólo porque los supone en el que habla.

§ 10. *Unidad fenomenológica de estos actos*

Los actos que hemos distinguido, esto es, el fenómeno de la expresión por una parte y la intención significativa, con —eventualmente— el cumplimiento significativo, por otra, no forman en la conciencia una simple conjunción, como si estuvieran solamente dados al mismo tiempo, sino que constituyen una unidad íntimamente fundida y de carácter peculiar. Todo el mundo conoce por experiencia interna la diferencia de valor que existe entre los elementos de ambas partes, diferencia de valor en que se refleja la diferencia en las partes de la relación entre la expresión y el objeto expresado (nombrado) mediante la significación. Vivimos ambas, la representación verbal y el acto de dar sentido. Pero mientras estamos viviendo la representación verbal no estamos sumergidos en el acto de representar la palabra, sino exclusivamente en el de llenar su sentido, su significación. Y al hacer esto, al anegarnos en la verificación de la intención significativa y eventualmente en su cumplimiento, todo nuestro interés se vierte sobre el objeto de la intención, nombrado por ella. (Bien mirado, dicen lo mismo una y otra.) La función de la palabra, o mejor dicho, de la representación verbal intuitiva, consiste desde luego en estimular en nosotros el acto de dar sentido y señalar hacia lo que está dado «en» la intención de éste (y acaso también por una intuición que cumpla el sentido), empujando nuestro interés exclusivamente en esa dirección.

Este señalar no debe describirse, por ejemplo, como el mero hecho objetivo de la desviación regular del interés de uno hacia otro. La circunstancia de que dos objetos de representación *AB* estén, merced a una oculta coordinación psicológica, en tal relación que al representar *A* se despierte regularmente la representación de *B* y de que el interés se desvíe de *A* y se

traslade a *B,* esta circunstancia no hace por sí sola que *A* sea expresión de la representación de *B.* Ser expresión es más bien un momento descriptivo en la *unidad de vivencia* entre el signo y lo designado.

Por lo que se refiere a la diferencia descriptiva entre el fenómeno físico del signo y su intención significativa (que le da el sello de expresión), aparece claramente dicha diferencia cuando enderezamos nuestro interés primero al signo en sí, por ejemplo, a la palabra impresa como tal. Cuando hacemos esto, tenemos una percepción externa (o respectivamente una representación intuitiva externa) como cualquier otra y su objeto entonces pierde el carácter de palabra. Cuando más tarde vuelve a funcionar como palabra, el carácter de su representación está completamente cambiado. La palabra (como individuo externo) sigue siéndonos dada intuitivamente, sigue apareciéndosenos; pero ya no nos dirigimos hacia ella, ya no es ella propiamente el objeto de nuestra «actuación psíquica». Nuestro interés, nuestra intención, nuestra mención —que en amplitud adecuada son expresiones de igual significación— se dirige exclusivamente a las cosas mentadas en el acto de dar sentido. Dicho de un modo puramente fenomenológico, esto no significa sino que la representación intuitiva, en la cual se constituye el fenómeno verbal físico, experimenta una modificación fenoménica esencial, cuando su objeto asume la validez de una *expresión.* Permaneciendo inalterado lo que en ella constituye el fenómeno del objeto, cambia el carácter intencional de la vivencia. De este modo y sin que deba añadirse intuición ninguna para cumplir o ilustrar la intención, constitúyese un acto de significar, que encuentra su sostén en el contenido intuitivo de la representación verbal, pero que es esencialmente distinto de la intención intuitiva dirigida a la palabra misma. Con este acto están frecuentemente fundidos de peculiar manera aquellos otros actos (o complejos de actos) que hemos llamado *cumplimientos* y cuyo objeto aparece como aquel objeto que significa en la significación y respectivamente es nombrado mediante la significación.

En el capítulo siguiente habremos de disponer una investigación complementaria con el propósito de decidir si la «intención significativa» que, según nuestra exposición, es el elemento fenomenológico característico de la expresión por oposición al vano sonido verbal, consiste meramente en establecer un enlace entre las imágenes de la fantasía (pertenecientes a los objetos mentados) y el sonido verbal y se constituye necesariamente sobre la base de tal acción de la fantasía —o si las imágenes concomitantes de la fantasía pertenecen más bien a los elementos no esenciales de la expresión y propiamente a la función de cumplimiento, aunque el cumplimiento tenga en todo esto el simple carácter de parcial, indirecto, provisional—. En interés de una mayor rotundidad en el curso del pensamiento principal, prescindimos ahora de penetrar más hondamente en cuestiones fenomenológicas. En toda esta investigación, además, no hemos de entrar en el campo fenomenológico, sino hasta donde sea preciso para establecer las primeras distinciones esenciales.

Ya, por las descripciones provisionales que hasta ahora hemos dado, puede verse que no se requiere poco detenimiento para describir exactamente la situación fenomenológica. Ese detenimiento aparece, en efecto, como inevitable, en cuanto que vemos claramente que todos los objetos y relaciones objetivas son para nosotros lo que son, merced tan sólo a los actos de mención —esencialmente distintos de ellos—, en los cuales los representamos y en los cuales ellos se nos enfrontan como unidades *mentadas*. Para la consideración puramente fenomenológica no hay más que tejidos de tales actos intencionales. Cuando predomina no el interés fenomenológico, sino el ingenuo objetivo; cuando vivimos en los actos intencionales en vez de reflexionar sobre ellos, el discurso naturalmente resulta llano, claro y sin rodeos. En nuestro caso se habla entonces simplemente de la expresión y lo expresado, del nombre y lo nombrado, de desviar la atención de uno a otro, etc. Pero cuando el interés fenomenológico predomina, tropezamos con la dificultad de tener que describir relaciones fenomenológicas, que sin duda hemos vivido innumerables veces, pero que normalmente no son conscientes; y tenemos que describirlas con expresiones que están acordadas a la esfera del interés normal, a las objetividades que se nos ofrecen en la percepción.

§ 11. *Las distinciones ideales: primero entre expresión y significación como unidades ideales*

Hasta ahora hemos considerado la expresión llena de sentido como una vivencia concreta. En vez de los dos factores: el fenómeno de la expresión y las vivencias de dar sentido (y respectivamente de cumplir el sentido), vamos a considerar ahora lo que en cierto modo está dado «en» ellos: la expresión misma, su sentido y la objetividad correspondiente. Hacemos, pues, un giro que, apartándose de la relación real entre los actos, se vuelve hacia la relación ideal de sus objetos (y respectivamente de sus contenidos). La consideración subjetiva deja el paso a la objetiva. La idealidad de la relación entre la expresión y la significación se revela en seguida, con respecto a los dos miembros, en el hecho de que, cuando preguntamos por la significación de una expresión (por ejemplo, «*residuo cuadrado*»), no entendemos naturalmente por expresión este producto sonoro exteriorizado *hic et nunc,* la voz fugitiva que jamás retorna idéntica. Entendemos la expresión *in specie.* La expresión «*residuo cuadrado*» es idénticamente la misma, pronúnciela quien la pronuncie. Otro tanto puede decirse de la *significación,* que no es, claro está, la vivencia de dar significación.

Cualquier ejemplo demuestra que aquí existe una diferencia esencial.

Cuando —en discurso verídico, que es el que suponemos aquí siempre— enuncio: *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto,* este enunciado se basa, naturalmente, en el hecho de que yo juzgo así. El que oye con comprensión mi enunciado, sábelo, esto es, me apercibe como uno

que juzga así. Ahora bien, ese mi juzgar, que he *notificado* aquí, ¿es acaso la significación de la proposición enunciativa? ¿Es lo que el enunciado *dice* y en este sentido expresa? Claro está que no. La cuestión sobre el sentido y significación del enunciado no será normalmente entendida por nadie de tal modo que vaya a recurrir al juicio como vivencia psíquica. Todo el mundo contestará a esa cuestión, diciendo que lo que el enunciado enuncia es siempre *lo mismo,* sea quien sea el que lo formule afirmativamente y sean cuales sean las circunstancias y tiempos en que lo haga; y ello es precisamente eso: que *las tres alturas de un triángulo se cortan en un punto,* ni más, ni menos. En esencia se repite, pues, «el mismo» enunciado; y se repite porque es justamente la forma de expresión una y propia de ese *quid* idéntico que se llama su significación. En esa significación idéntica, que como idéntica podemos siempre traer a conciencia evidente en la repetición del enunciado, no se descubre nada de un juicio ni de una persona que juzga. Hemos creído estar seguros de la validez objetiva de una situación objetiva y le hemos dado expresión en la forma de la proposición enunciativa. La situación objetiva misma es lo que es, ya afirmemos, ya neguemos su validez. Es una unidad de validez en sí. Pero esa validez se nos manifestó; y objetivamente, como se nos manifestó, la formulamos. Dijimos: así es. Claro está que no habríamos podido hacerlo, no habríamos podido enunciar, si no se nos hubiese manifestado; o, con otras palabras, si no hubiésemos juzgado. Este juzgar está, pues, comprendido en el enunciado como un hecho psicológico y pertenece a la notificación. Pero sólo a la notificación. Pues mientras ésta consiste en vivencias psíquicas, lo que en el enunciado es enunciado no tiene absolutamente nada de subjetivo. Mi acto de juzgar es una vivencia efímera, que nace y muere. No lo es, empero, lo que dice el enunciado; no lo es este contenido: *que tres alturas de un triángulo se cortan en un punto;* este contenido no nace ni muere. Tantas veces como yo —u otro cualquiera— exteriorice con igual sentido ese mismo enunciado, otras tantas se producirá un nuevo juicio. Los actos de juzgar serán en cada caso diferentes. Pero lo que juzgan, lo que el enunciado dice, es siempre lo mismo. Es algo idéntico, en estricto sentido de las palabras; es una y la misma verdad geométrica.

Así acontece en todos los enunciados, aunque lo que dicen sea falso e incluso absurdo. También en estos casos distinguimos, entre las efímeras vivencias del asentir y del enunciar y su contenido ideal, la significación del enunciado como unidad en la multiplicidad. Esa significación, que es lo idéntico de la intención, la reconocemos siempre en actos evidentes de la reflexión. No la introducimos caprichosamente en los enunciados, sino que la encontramos en ellos.

Cuando falta la «posibilidad» o la «verdad», entonces la intención del enunciado no puede realizarse más que simbólicamente. De la intuición y de las funciones categoriales que actúan en su fondo no puede tomar la abundancia que constituye su valor cognoscitivo. Le falta entonces, como suele decirse, la significación «verdadera», «propia». Más adelante investi-

garemos exactamente esa diferencia entre significación de intención y significación de cumplimiento. Caracterizar los distintos actos en que se constituyen estas unidades ideales, implicadas unas en otras, y aclarar la esencia de su «coincidencia» actual en el conocimiento, requerirá difíciles y amplias investigaciones. Lo cierto, empero, es que todo enunciado, ya esté en función de conocimiento (esto es, que cumpla y en general pueda cumplir su intención en intuiciones correspondientes y en los actos categoriales que las forman) o no lo esté, tiene su mención, y que en esta mención, como su carácter unitario específico, se constituye la significación.

A esta unidad ideal aludimos también cuando designamos «el» juicio como significación «de la» proposición enunciativa; sólo que el equívoco fundamental de la palabra juicio suele conducir en seguida a mezclas y confusiones entre la unidad ideal aprehendida intelectivamente y el acto real de juzgar; esto es, entre lo que el enunciado notifica y lo que dice.

Lo que acabamos de decir de los enunciados completos puede trasladarse fácilmente a partes reales o posibles de un enunciado. Cuando yo juzgo: *si la suma de los ángulos de un triángulo no es igual a dos rectos, no es válido el axioma de las paralelas,* la proposición hipotética primera no constituye por sí misma un enunciado: yo no afirmo que esa suma no sea igual a dos rectos. Sin embargo, esa proposición dice algo, y eso que dice es completamente distinto de lo que notifica. Lo que dice no es mi acto psíquico de suposición hipotética, aun cuando naturalmente tengo que haber ejecutado dicho acto para poder hablar verídicamente, como lo hago. Pero mientras este acto subjetivo es notificado, queda expresado algo objetivo e ideal, a saber, la hipótesis con su contenido conceptual, que puede ofrecerse como la misma unidad intencional en múltiples posibles vivencias mentales y que puede enfrontárselos con evidencia como uno y lo mismo en la consideración objetivo-ideal, que caracteriza todo pensamiento.

Otro tanto puede decirse de las restantes partes del enunciado, incluso de las que no tienen la forma de proposición.

§ 12. *Continuación: La objetividad expresada*

Los términos: *lo que una expresión expresa* tienen, según las consideraciones anteriores, varias significaciones esencialmente distintas. *Por una parte* se refieren a la notificación en general y en ésta especialmente a los actos de dar sentido y también a los de cumplir el sentido (si los hay). En un enunciado, por ejemplo, damos expresión a nuestro juicio (lo notificamos), pero también a percepciones y demás actos que cumplen el sentido y hacen intuitiva la mención del enunciado. *Por otra parte* los dichos términos se refieren a los «contenidos» de estos actos y ante todo a las significaciones, que muchas veces designamos como expresadas.

Es dudoso que los análisis ejemplares del último parágrafo bastasen ni aun para llegar a provisional acuerdo sobre el concepto de significación, si

no tomásemos en seguida en consideración comparativa un nuevo sentido de la expresión. Los términos *significación, contenido, situación objetiva,* como todos los demás términos afines, están llenos de tan activos equívocos que nuestra intención, pese a todas las cautelas en el modo de expresarnos, puede ser mal entendida. El tercer sentido de la expresión —que ahora vamos a explicar— se refiere a la *objetividad* mentada en la significación y expresada por medio de ella.

Toda expresión no sólo dice algo, sino que también lo dice *acerca de* algo; no tiene sólo su sentido, sino que se refiere también a algunos objetos. Esta referencia es, a veces, múltiple para una y la misma expresión. Pero nunca coinciden el objeto y la significación. Naturalmente ambos pertenecen a la expresión merced al acto psíquico de dar a ésta sentido; y si con respecto a esas «representaciones» distinguimos entre «contenido» y «objeto», esto quiere decir lo mismo que cuando, con respecto a la expresión, distinguimos entre lo que significa o «dice» y aquello *acerca de lo cual* lo dice.

La necesidad de distinguir entre la significación (contenido) y el objeto resulta clara, cuando por comparación de ejemplos nos convencemos de que varias expresiones pueden tener la misma significación, pero distintos objetos o distintas significaciones y el mismo objeto. Asimismo existen, naturalmente, las posibilidades de que sean divergentes en ambas direcciones o también coincidan en ambas. Esto último acontece en las expresiones tautológicas, por ejemplo, en expresiones correspondientes de distintos idiomas, que tienen igual significación y nombran el mismo objeto. *(London* y *Londres; dos, deux, zwei, duo).*

Los nombres nos ofrecen los ejemplos más claros de separación entre la significación y la referencia objetiva. Con los nombres se emplea —en este último sentido— la expresión de «nombrar». Dos nombres pueden significar distinta cosa y nombrar una misma. Así, por ejemplo: *el vencedor de Jena* y *el vencido de Waterloo* —*el triángulo equilátero* y *el triángulo equiángulo*—. La significación expresada es en los ejemplos claramente distinta; sin embargo, ambas expresiones mientan el mismo objeto. Igual acontece con los nombres que por su indeterminación tienen una «extensión». Las expresiones: *un triángulo equilátero* y *un triángulo equiángulo* tienen la misma referencia objetiva, la misma área de aplicación posible.

Puede también ocurrir, inversamente, que dos expresiones tengan la misma significación, pero diferente referencia objetiva. La expresión *caballo* tiene la misma significación en todos los giros en que aparece. Pero si decimos: *Bucéfalo es un caballo* y luego decimos: *ese penco es un caballo,* es claro que, al pasar del uno al otro enunciado, ha acontecido un cambio en la representación que da sentido al término. Su «contenido», la significación de la expresión *caballo* ha permanecido sin duda intacta; pero la referencia objetiva ha cambiado. Por medio de una y la misma significación representa la expresión *caballo* una vez a Bucéfalo y la otra vez un penco. Lo mismo acontece con todos los nombres universales, esto es, con los nombres que

tienen extensión. La palabra *uno* es nombre de siempre idéntica significación; mas no por eso podemos considerar idénticos los distintos unos de una cuenta; todos significan lo mismo, pero difieren en su referencia objetiva.

Otra cosa sucede con los nombres propios, ya objetos individuales, ya genéricos. Una palabra como *Sócrates* no puede nombrar distinto objeto, como no tenga distinta significación; o dicho de otro modo: como no se torne equívoca. Cuando la palabra tiene una sola significación, nombra *un* solo objeto. Lo mismo la expresión: *los dos,* etc. Distinguimos justamente entre nombres *multívocos* (equívocos) y nombres plurivalentes (nombres universales, nombres que tienen gran extensión).

Lo mismo puede decirse de todas las demás formas de expresión, aunque en ellas, a causa de su múltiple uso, la referencia objetiva ofrece algunas dificultades. Consideremos, por ejemplo, proposiciones enunciativas de la forma *S* es *P*. Regularmente se considera que el objeto del enunciado es el objeto que hace de sujeto, o sea aquel «de quien» se enuncia lo que se enuncia. Pero hay también otra concepción posible, que concibe *toda* la situación objetiva correspondiente al enunciado como el análogo del objeto nombrado en el nombre y distingue entre esa situación objetiva y la significación de la proposición enunciativa. Si hacemos esto, podremos proponer como ejemplo parejas de proposiciones de la índole de: *a es mayor que b* y *b es menor que a.* Ambas proposiciones, en efecto, dicen patentemente cosas distintas; son diferentes no sólo gramaticalmente, sino también «mentalmente», esto es, por su contenido de significación. Pero ambas expresan la misma situación objetiva. Una misma cosa es en dos maneras concebida y enunciada predicativamente. Ya definamos en uno u otro sentido (y cada definición tiene su propio derecho) lo que sea ser «objeto» del enunciado, siempre serán posibles enunciados con distinta significación, pero referidos al mismo «objeto».

§ 13. *La conexión entre la significación y la referencia objetiva*

Con estos ejemplos podemos considerar como asegurada la distinción entre la significación de una expresión y su propiedad de referirse ora a este, ora a aquel objeto (y naturalmente también la diferencia entre significación y objeto). Por lo demás es claro que entre esos dos aspectos, que debemos distinguir en toda expresión, existe una conexión estrecha, a saber: que una expresión adquiere referencia objetiva sólo porque significa y que, por lo tanto, se dice con razón que la expresión designa (nombra) el objeto *mediante* su significación; y respectivamente que el acto de significar es el modo determinado de mentar el objeto en cuestión, sólo que este modo de la mención significativa y, por tanto, la significación misma puede cambiar, permaneciendo idéntica la dirección objetiva.

Para llevar a cabo una aclaración fenomenológica más honda de esta referencia sería necesario investigar la función cognoscitiva de las expresio-

nes y de sus intenciones significativas. Resultaría de ello que cuando decimos que en toda expresión hay que distinguir *dos aspectos,* esta manera de hablar no debe tomarse en serio, y que realmente la esencia de la expresión reside exclusivamente en la significación. Pero una misma intuición puede —como luego demostraremos —ofrecer cumplimiento a diferentes expresiones, en cuanto que puede ser aprehendida categorialmente en diferentes modos y enlazada sintéticamente con otras intuiciones. Las expresiones y sus intenciones significativas se miden —como veremos— en el nexo del pensar y del conocimiento no sólo por las intuiciones —me refiero a los fenómenos de la sensibilidad externa e interna—, sino también por las distintas formas intelectuales, por las cuales los objetos meramente intuidos se convierten en objetos definidos con arreglo al entendimiento y referidos unos a otros. Y conforme a esto las expresiones, cuando se hallan fuera de la función cognoscitiva, aluden también, como intenciones simbólicas, a las unidades *formadas* categorialmente. Así, distintas significaciones pueden pertenecer a la misma intuición (pero concebida categorialmente de distinto modo) y, por lo tanto, también al mismo objeto. Cuando, por otra parte, a *una* significación corresponde toda una *extensión* de objetos, entonces en la propia esencia de dicha significación está el ser *indeterminada,* esto es, el admitir una esfera de posible cumplimiento.

Estas indicaciones pueden bastar por ahora. Su misión es prevenir el error, que consiste en creer en serio que en el acto de dar sentido hay dos aspectos distintos, uno de los cuales daría a la expresión la significación y otro le daría la determinada dirección objetiva [5].

§ 14. *El contenido como objeto, como sentido impletivo* [6] *y como sentido o significación puro y simple*

Los términos *notificación, significación* y *objeto* pertenecen *esencialmente* a toda expresión. En toda expresión hay algo notificado, algo significado y algo nombrado o de otro modo designado. Y todo ello se dice, con término equívoco, *expresado.* No le es esencial a la expresión, como ya hemos dicho, la referencia a una objetividad actualmente dada, que cumpla la intención significativa. Mas si incluimos este importante caso en la consideración, vemos que en la referencia al objeto, si está realizada, pueden señalarse como expresadas dos cosas más: por una parte el *objeto mismo,* como objeto mentado de una u otra manera, y por otra parte, y en sentido propio, su correlato ideal en el acto del cumplimiento *significativo* (acto que le constituye), esto es, el *sentido impletivo.* En efecto, cuando la inten-

[5] V. frente a esto la hipótesis de Twardowski de una «actividad de representación que se mueve en dos direcciones»; en la obra: *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen,* Viena, 1904, p. 14.

[6] Formamos la palabra *impletivo, a,* derivándola del latín: *implere* (llenar, cumplir). Significamos con esta voz: lo que cumple o llena la intención significativa. Sentido impletivo es, pues, el que cumple o llena la intención significativa de la expresión. *(Nota de los traductores.)*

ción significativa está cumplida sobre la base de intuición correspondiente; o, con otras palabras, cuando la expresión es referida en nominación actual al objeto dado, entonces se constituye el objeto como «dado» en ciertos actos y nos *es dado* en ellos —si la expresión se acomoda realmente a lo intuitivamente dado— *de la misma manera* en que la significación lo *mienta.* En esta unidad de coincidencia entre significación y cumplimiento de la significación, corresponde a la significación, como esencia del significar, la esencia correlativa del cumplimiento de la significación; y éste es el sentido impletivo y, como también puede decirse, el sentido expresado por la expresión. Así, por ejemplo, hablando de un enunciado de percepción decimos que da expresión a la percepción; pero también decimos que da expresión al contenido de la percepción. En el enunciado de percepción distinguimos, como en todo enunciado, entre el *contenido* y el *objeto,* entendiendo por contenido la significación idéntica que el oyente, aunque no perciba nada, puede aprehender con exactitud. Precisamente la misma distinción debemos llevar a cabo en los actos de cumplimiento, esto es, en la percepción y sus formaciones categoriales, actos merced a los cuales la objetividad mentada conformemente a la significación se nos pone delante intuitivamente como siendo en efecto la objetividad mentada. Debemos —digo— distinguir también en los actos de cumplimiento entre el *contenido,* esto es, lo que la percepción (categorialmente formada) tiene, por decirlo así, de conforme con la significación y el *objeto* percibido. En la unidad de cumplimiento «coincide» este contenido impletivo con aquel contenido intencional; de manera que, en la vivencia de esa unidad de coincidencia, el objeto de la intención, siendo al mismo tiempo «dado», no está como duplicado ante nosotros, sino sólo como *uno.*

Así como al aprehender idealmente la esencia intencional del acto de *dar* significación obtenemos la *significación intencional* como idea, así también al aprehender idealmente la esencia correlativa del acto de *cumplir* la significación obtenemos también la *significación impletiva,* también como idea. Es ésta, en la percepción, el *contenido idéntico* perteneciente a la totalidad de los actos de percepción que mientan el mismo objeto (y lo mientan realmente como el mismo) en modo perceptivo. Este contenido es, pues, el correlato ideal del objeto *uno,* el cual por lo demás puede muy bien ser ficticio.

Los múltiples equívocos existentes en la frase: «lo que una expresión expresa» o en las palabras «contenido expresado» pueden ordenarse de manera que quede hecha una distinción entre el contenido en sentido *subjetivo* y el contenido en sentido *objetivo.* En este último respecto hay que distinguir:

el contenido como sentido intencional o como sentido o *significación pura y simple,*
el contenido como sentido impletivo,
el contenido como objeto.

§ 15. *Los equívocos que, en relación con estas distinciones, se producen al hablar de significación y de falta de significación*

La aplicación de los términos de significación y sentido no sólo al contenido de la intención significativa (que es inseparable de la expresión como tal) sino también al contenido del cumplimiento significativo, da por resultado sin duda un equívoco poco grato. Pues como ya se desprende de las indicaciones anteriores, que hemos dedicado al hecho del cumplimiento, los dos actos en que se constituyen el sentido intencional y el sentido impletivo no son en modo alguno los mismos. Pero lo que sin vacilar nos induce a trasladar los mismos términos de la intención al cumplimiento, es la índole propia de la unidad de cumplimiento, como unidad de identificación o coincidencia; y así resulta punto menos que inevitable el equívoco que hemos intentado hacer inocuo mediante adjetivos modificativos. Naturalmente seguiremos entendiendo por significación pura y simple aquella significación que, como lo idéntico de la intención, es *esencial* a la expresión como tal.

Significación vale para nosotros, además, como *sinónima* de sentido. Por una parte es muy agradable, justamente en este concepto, disponer de términos paralelos con que poder alternar; sobre todo en investigaciones por el estilo de las presentes, donde ha de indagarse precisamente el sentido del término *significación*. Pero mucho más importa otra cosa, que es la costumbre firmemente arraigada de usar ambas palabras como sinónimas. Esta circunstancia hace no poco peligroso todo intento de diferenciar sus significaciones y (como ha propuesto, por ejemplo, G. Frege)[7] emplear un término para la significación en nuestro sentido y el otro para los objetos expresados. Añadiremos sin tardar que los dos términos, tanto en el lenguaje científico como en el corriente, producen los mismos equívocos que hemos distinguido anteriormente en los términos de ser «expresado»; y otros más que a éstos se añaden. En modo muy perjudicial para la claridad lógica entiéndese por sentido o significación de una expresión —y a veces dentro de una y la misma serie de pensamientos— ora los actos de notificación, ora el sentido ideal, ora la objetividad expresada. Y como no existe una firme separación terminológica, resulta que los conceptos mismos se mezclan y oscurecen.

En conexión con esto se producen confusiones fundamentales. Una y otra vez han sido confundidos, por ejemplo, los nombres universales y los nombres equívocos, porque, faltando conceptos fijos, no se sabía discernir bien entre la *multivocidad* de los últimos y la *plurivalencia* de los primeros, o sea, su capacidad de referirse predicativamente a una pluralidad de objetos. También se relaciona con esto la falta de claridad, que no pocas veces

[7] G. Frege, *Über Sinn und Bedeutung. Zeitschrift f. Philos, u. philos. Kritik*, tomo C, p. 25.

se manifiesta, sobre la esencia propia de la diferencia entre nombres colectivos y nombres universales. Pues cuando las significaciones colectivas se cumplen, preséntase en la intuición una pluralidad, o dicho de otro modo, el cumplimiento se articula en una pluralidad de intuiciones singulares; y así resulta que, si aquí la intención y el cumplimiento no son distinguidos, puede en realidad parecer que la expresión colectiva correspondiente tiene muchas significaciones.

Pero más importante para nosotros es explicar exactamente los equívocos —muy perjudiciales por sus consecuencias— en los términos de *significación* y *sentido* y, respectivamente, en los términos de «*sin sentido*» o «*sin significación*». Si separamos los conceptos que aquí se juntan, tenemos la siguiente serie:

1.° El concepto de expresión implica el tener una significación. Esto justamente lo distingue de los demás signos, como hemos visto. Una expresión sin significación no es, pues, propiamente hablando, una expresión; en el mejor caso sería algo que suscita la pretensión o la apariencia de ser una expresión, no siéndolo, si se la examina de cerca. Aquí podemos colocar los sonidos articulados que suenan a palabras, como *abracadabra;* y por otra parte los complejos de expresiones reales, a los que no corresponde ninguna significación unitaria, siendo así que parecen pretenderla por el modo como se manifiestan exteriormente. Por ejemplo: *Verde lo casa.*

2.° En la significación se constituye la referencia al objeto. Así, pues, usar con sentido una expresión es lo mismo que referirse expresivamente al objeto (representar el objeto). No importa que el objeto exista o sea ficticio y aun imposible. Pero si la siguiente frase: la expresión, por tener significación, se refiere a un objeto, se interpreta en sentido propio, esto es, en el sentido que incluye la existencia del objeto, entonces la expresión tiene *significación* cuando existe un objeto correspondiente a ella, y *no tiene significación* cuando no existe tal objeto. En realidad se oye muchas veces hablar de significaciones en tal forma que se ve que por significación se entienden los *objetos* significados, uso que difícilmente habrá sido mantenido con consecuencia, pues nace de una confusión con el auténtico concepto de significación.

3.° Si, como en este último caso, la significación se identifica con la objetividad de la expresión, resultarán sin significación nombres como «montaña áurea». Pero, en general, se distingue entre «sin sentido» y «sin objeto». En cambio, suelen llamarse «sin sentido» o suele negársele significación (en giros equivalentes) a expresiones contradictorias o gravadas con evidentes incompatibilidades, como *cuadrado redondo.* Así, por ejemplo, según Sigwart [8], una fórmula contradictoria, como *círculo cuadrado,* no expresa ningún concepto que podamos pensar, sino que representa sólo palabras que contienen un problema insoluble. La proposición existencial: «no hay ningún círculo cuadrado» no hace —según él— sino rechazar la posibilidad

[8] Sigwart, *Die Impersonalien,* p. 62.

de unir un concepto a esas palabras. En esto Sigwart entiende por concepto «la significación general de una palabra», esto es —si comprendemos bien—, lo mismo exactamente que entendemos nosotros. De modo análogo juzga Erdmann [9] con respecto al ejemplo: «*un círculo cuadrado es liviano*». Pero entonces consecuentemente deberíamos llamar «sin sentido» no sólo las expresiones inmediatamente absurdas, sino también las mediatamente absurdas, esto es, las innumerables expresiones que los matemáticos, por medio de demostraciones indirectas circunstanciadas, prueban ser *a priori* sin objeto; e igualmente deberíamos negar que conceptos como el de *decaedro regular* sean conceptos.

Marty objeta a los investigadores citados: «Si las palabras no tuviesen sentido, ¿cómo íbamos a poder comprender la pregunta de si existe tal o cual y negarla? Incluso para rechazarla necesitamos representar de uno u otro modo esa materia contradictoria...» [10] «Si a esos absurdos se les llama «sin sentido», esto no puede significar sino que no tienen evidentemente ningún sentido racional» [11]. Estas objeciones son totalmente certeras, en cuanto que la forma de exposición en los citados investigadores permite suponer que la falta de sentido auténtica, la que nosotros hemos señalado bajo el número 1, ha sido por ellos confundida con la *imposibilidad a priori de un sentido impletivo*. Una expresión tiene, pues, en este sentido una significación cuando a su intención corresponde un cumplimiento *posible;* o, dicho con otras palabras, la posibilidad de una intuición unitaria. Esta posibilidad es entendida evidentemente como posibilidad ideal; no se refiere ni a los actos contingentes de la expresión ni a los actos contingentes del cumplimiento, sino a sus contenidos ideales, a la significación como unidad ideal —que aquí debemos designar como significación intencional— y a la significación impletiva que se acomoda a aquélla en cierto respecto. Esa referencia ideal es aprehendida por abstracción ideatoria sobre la base de un acto de unidad de cumplimiento. En el caso contrario aprehendemos la imposibilidad ideal de la significación impletiva, porque vivimos la «incompatibilidad» de las significaciones parciales en la unidad intencional del cumplimiento.

La aclaración fenomenológica de estas relaciones exige difíciles y circunstanciados análisis, como ha de demostrarlo una investigación posterior.

4.º En la cuestión de lo que una expresión signifique, habremos de volver, naturalmente, a los casos en que la expresión ejerce una función actual de conocimiento o, lo que es lo mismo, en que su intención significativa se cumple con intuición. De esta manera la «representación conceptual» (esto es, justamente la intención significativa) adquiere «claridad y distinción» y se confirma como «exacta», «realmente» ejecutable. La letra, por decirlo así, girada sobre la intuición, queda, en efecto, saldada.

[9] B. Erdmann, *Logik*, I, 233.

[10] A. Marty, *Über subjektlose Sätze und das Verhältnis der Grammatik zur Logik und Psychologie*, VI art., Vierteljahrschrift f. wiss. Philosophie, XIX, 80 s.

[11] *Op. cit.*, p. 81, nota. Cf. también artículo, tomo XVIII, p. 464.

Puesto que en la unidad de cumplimiento el acto de la intención coincide con el acto del cumplimiento y queda así fundido con éste del modo más íntimo (si es que resta aún aquí algo de diferenciación), fácilmente parece como si la expresión adquiriese su significación merced al acto de cumplimiento. Prodúcese, pues, la propensión a considerar las *intuiciones impletivas* como significaciones (se suelen pasar por alto los actos que forman categorialmente dichas intuiciones impletivas). Pero el cumplimiento no es siempre perfecto —tendremos que estudiar más a fondo estas relaciones—. Las expresiones son muchas veces acompañadas —cuando lo son— por intuiciones muy remotas o sólo en parte ilustrativas. Mas por no haber hecho consideración detenida de las diferencias fenomenológicas de los distintos casos, se llegó a creer que la «significación» de las expresiones en general —incluso de las que no pueden pretender cumplimientos adecuados— está en las imágenes intuitivas concomitantes. Naturalmente la consecuencia exigió negar toda significación a las expresiones absurdas.

El nuevo concepto de significación nace, pues, de la mezcla y confusión entre la significación y la intuición impletiva. Según ese concepto, una expresión tiene significación cuando su intención (o, en nuestra terminología, su intención significativa) se cumple efectivamente, aunque sea de modo parcial o remoto e impropio; en suma, cuando su comprensión viene animada por algunas «representaciones significativas», como suele decirse, esto es, por algunas *imágenes ilustrativas*.

La refutación definitiva de concepciones contrarias y muy difundidas es de gran importancia y exige, por tanto, amplias consideraciones. Remitimos sobre ello al capítulo próximo y seguimos por ahora la enumeración de los distintos conceptos de significación.

§ 16. *Continuación. Significación y connotación*

5.° J. St. Mill ha introducido otro equívoco en el término de «falta de sentido»; y lo ha hecho basándose en un nuevo concepto —el quinto— de significación. Mill pone la esencia de la significación de los nombres en la *connotación*. Llama por tanto «sin sentido» a los nombres no connotativos. (A veces añade cautelosa, mas no claramente, que los llama así en sentido «propio» o en sentido «estricto».) Es sabido que por nombres *connotativos* entiende Mill aquellos nombres que designan un sujeto y contienen un atributo; y entiende por *no connotativos* aquellos que designan un sujeto sin señalar un atributo que le sea inherente (aquí está dicho con mayor claridad)[12]. No connotativos son los nombres propios, como también los nombres de atributos (por ejemplo: blanco). Mill compara los nombres propios[13] con las señales de tiza que el ladrón puso sobre la casa en el conocido cuento de las *Mil y una noches*. Y en relación con esto, dice:

[12] J. St. Mill, *Logic*, libro primero, cap. II, § 5.
[13] *Op. cit.*, pp. 19 y s.

«cuando ponemos un nombre propio, llevamos a cabo una operación que es, en cierto modo, análoga a lo que se proponía el ladrón con la raya de tiza. Colocamos una señal no sobre el objeto mismo, sino, por decirlo así, sobre la representación del objeto. Un nombre propio es sólo un *signo sin significación,* que nosotros asociamos en nuestro espíritu con la representación del objeto para —tan pronto como el signo hiera nuestra vista o surja en nuestro pensamiento— pensar en el objeto individual».

«Cuando nosotros —dice otro apartado de la misma obra— enunciamos de una cosa su nombre propio; cuando señalando a un hombre, decimos: 'ése es Pérez o Fernández', o señalando a una ciudad decimos: 'eso es París', no comunicamos al oyente un conocimiento acerca de dichos objetos, sino sólo que ése es su nombre... Otra cosa sucede cuando de un objeto decimos su nombre connotativo. Cuando decimos: 'la ciudad está construida de mármol', damos al oyente un conocimiento, que puede ser para él completamente nuevo; y se lo damos mediante la significación del nombre pluriverbial, connotativo: *construida de mármol.* Estos nombres no son meros signos, sino algo más; son signos con significación, y la connotación es lo que constituye su significación» [14].

Si comparamos nuestros propios análisis con estas manifestaciones de Mill, resulta innegable que Mill confunde diferencias que en principio deben separarse. Sobre todo la diferencia entre señalar y expresar. La raya de tiza puesta por el ladrón es una simple señal (indicación); el nombre propio es expresión.

Como toda expresión en general, el nombre propio actúa también como señal. Tal hace en su función notificativa. En este punto subsiste realmente la analogía con la raya de tiza trazada por el ladrón. Cuando el ladrón vuelve a ver la raya de tiza, sabe que ésa es la casa en donde hay que robar. Cuando oímos pronunciar el nombre propio, suscítase en nosotros la representación correspondiente y sabemos que esa representación es la que el que ha hablado ha ejecutado en sí mismo y ha querido suscitar en nosotros. Pero el nombre tiene además la función de una expresión. La función notificativa es sólo auxiliar de la función significativa. Primariamente lo que interesa no es la representación; no se trata de enderezar nuestro interés hacia la representación y lo que pueda referírsele, sino hacia el *objeto* representado, como siendo el objeto *mentado* y, por lo tanto, el *nombrado* y colocarlo como tal ante nosotros. Sólo así aparece en el enunciado como el objeto del que algo es enunciado; y en la oración optativa como el objeto del que algo es deseado, etc... Y sólo por esta función puede el nombre propio, como cualquier otro, llegar a ser elemento de expresiones más complejas y unitarias, elemento de enunciados, proposiciones optativas, etc... Ahora bien, en referencia al *objeto* el nombre propio no es ningún signo. Ello se ve, sin la menor duda, al pensar que al signo le es esencial el señalar un hecho,

[14] Otro pasaje dice: «Cuando los nombres, que se dan a los objetos, comunican algo, es decir, cuando tienen, en sentido propio, una significación, entonces la significación reside no en lo que designan, sino en lo que connotan.»

una existencia, mientras que el objeto nombrado no necesita valer como existente. Cuando Mill, prolongando su analogía, pone el nombre propio con la representación de la persona nombrada esencialmente en el mismo nexo que la raya de tiza con la casa, añadiendo, empero, al *mismo tiempo*, que ese nexo acontece para que nosotros, tan pronto como el signo hiera nuestra vista o surja en nuestro pensamiento, *pensemos* en el objeto individual, la analogía se quiebra y justamente por esta adición.

Mill acentúa con razón la diferencia entre los nombres que nos proporcionan un «conocimiento» respecto del objeto y los que no nos lo proporcionan. Pero ni ésta ni la equivalente diferencia entre los nombres connotativos y los nombres no connotativos tiene nada que ver con la diferencia entre lo significativo y lo insignificativo. En el fondo, las dos diferencias primeramente citadas son, por lo demás, no sólo equivalentes en sentido lógico, sino resueltamente idénticas. Trátase simplemente de la diferencia entre los nombres atributivos y los nombres no atributivos. Proporcionar «conocimiento» de una cosa y proporcionar atributos de ella se entiende aquí como uno y lo mismo. Es, sin duda, diferencia importante la que existe entre un nombre que nombra directamente su cosa y un nombre que la nombra por medio de un atributo que le conviene. Pero es ésta una distinción que se hace dentro de la especie unitaria llamada expresión; así como la distinción paralela y sumamente importante de las significaciones nominales —y respectivamente de las representaciones lógicas—, que separa las significaciones atributivas y no atributivas, es una diferencia dentro de la especie unitaria llamada significación.

Mill mismo rastrea *en cierto modo* la diferencia, puesto que se ve obligado en ocasiones a hablar del sentido «propio» y «riguroso» de los nombres propios; frente a éstos también en los nombres connotativos habla de significación en sentido «propio» y «riguroso». Mejor hubiera sido hablar de significación en sentido totalmente nuevo (y nada recomendable). De todas maneras, el modo como un lógico tan sobresaliente introduce su valiosa distinción de los nombres connotativos y no connotativos es muy adecuado para confundir las ya referidas distinciones, que son completamente de otra especie.

Habría que advertir, por lo demás, que la distinción de Mill entre lo que un hombre *señala* y lo que *connota* no debe mezclarse con la distinción (meramente afín) entre lo que un nombre *nombra* y lo que *significa*. Esta confusión viene, empero, favorecida muy especialmente por la exposición de Mill.

Las investigaciones siguientes han de demostrar la importancia de estas distinciones y que no es pertinente tratarlas con menosprecio y correspondiente superficialidad, como meras distinciones «gramaticales». Espero mostrar claramente que sin una separación de las distinciones escuetas, por nosotros propuestas, no hay que pensar en una elaboración sólida de los conceptos de representación y juicio, en sentido lógico.

CAPITULO 2

Caracterización de los actos que confieren significación

§ 17. *Las imágenes ilustrativas de la fantasía como supuestas significaciones*

Hemos orientado el concepto de significación (y respectivamente el de intención significativa) hacia el carácter fenomenológico, que es esencial a la expresión como tal. También lo hemos distinguido en la conciencia, esto es, descriptivamente, del simple sonido verbal. Este carácter es, según nuestra doctrina, posible y muchas veces real, sin que la expresión se halle en función de conocimiento, en referencia (por suelta y remota que sea) con intuiciones que la hagan sensible. Ha llegado ya el momento de discutir una concepción muy extendida, ya que no predominante, la cual, contrariamente a la nuestra, considera que lo que hace la expresión provista de significación viva es despertar ciertas imágenes de la fantasía, que le están constantemente coordinadas.

Según esto, entender una expresión significaría encontrar en uno mismo las imágenes de la fantasía que corresponden a dicha expresión. Si estas imágenes faltan, la expresión será «sin sentido». No pocas veces se oye designar estas imágenes de la fantasía como las significaciones mismas de las palabras y hasta con la pretensión de acertar (al decir esto) precisamente con lo que el habla común entiende por significación de la expresión.

Testimonio del atraso en que ha permanecido la psicología descriptiva es que sean posibles estas doctrinas —que, sin duda, al pronto se ofrecen inmediatas—, y que lo sean a pesar de la oposición que investigadores imparciales han formulado contra ellas hace ya tiempo. Ciertamente, en muchos casos, las expresiones verbales van acompañadas de representaciones imaginativas, que se hallan en relación más próxima o más remota con su significación. Pero hay hechos patentes que demuestran que estas concomitancias no son siempre necesarias para la comprensión. Con lo cual queda dicho al mismo tiempo que su existencia no puede constituir la significación de la expresión, ni su ausencia puede entorpecer tampoco esa significación. La

consideración comparativa de esos concomitantes, que en ocasiones existen en la fantasía, nos hace ver: por una parte, que cambian mucho, aun cuando la significación siga siendo la misma, y que muchas veces mantienen con esta significación relaciones muy remotas; mientras que, por otra parte, la provocación de las imágenes, que propiamente hacen sensible la expresión y en las cuales la intención significativa de la expresión se cumple o robustece, cuesta trabajo y aun a veces queda malograda. Leed un libro que trate de una ciencia abstracta y observad lo que —siguiendo con plena comprensión las frases del autor— halláis allende las palabras entendidas. Y conste que las circunstancias de la observación son las más favorables para la concepción que combatimos, pues el interés por encontrar imágenes de la fantasía —interés que dirige aquí toda la observación— favorece psicológicamente la aparición de dichas imágenes y, dada nuestra propensión a atribuir al hecho inicial lo hallado por reflexión posterior, es seguro que todas las imágenes de la fantasía que afluyan durante la observación serán atribuidas al contenido psicológico de la expresión. Pues bien; a pesar de estas circunstancias favorables, la concepción combatida, que pone la esencia de la significación en las citadas imágenes de la fantasía, habrá de renunciar a obtener patentes confirmaciones en la observación psicológica, al menos en la clase referida de casos. Tomad, por ejemplo, signos algebraicos bien comprendidos, o fórmulas enteras, o frases como: *toda ecuación algebraica de grado impar tiene por lo menos una raíz real,* y disponed las necesarias observaciones. Si he de referir lo que personalmente encuentro en mí, diré que en el último ejemplo citado veo: un libro abierto (que reconozco ser el *Álgebra,* de Serret), luego el símbolo de una función algebraica en el tipo conocido de Teubner y en la palabra raíz hallo el conocido símbolo $\surd$. Entretanto he leído la frase una docena de veces, entendiéndola perfectamente, sin encontrar el menor rastro de fantasías concomitantes, que puedan pertenecer a los objetos representados. Otro tanto nos sucede al querer representarnos sensiblemente términos como *cultura, religión, ciencia, arte, cálculo diferencial,* etc...

Debemos añadir que lo dicho no se refiere solamente a expresiones de objetos muy abstractos y condicionados por relaciones complicadas, sino también a nombres de objetos individuales, de personas conocidas, de ciudades, paisajes, etc. La aptitud para hacernos presente intuitivamente el objeto podrá existir; pero en el momento dado no se realiza.

§ 18. *Continuación. Argumentos y réplicas*

Se objetará que en estos casos la fantasía actúa también, pero con gran fluidez, y que la imagen interior aparece para desaparecer al punto. A lo cual contestamos que la plena comprensión de las expresiones, su sentido pleno y vivo, persiste después de desaparecida la imagen y, por tanto, no puede residir en dicha imagen.

Se replicará acaso que la imagen de la fantasía ha llegado a no ser notable o no ha sido desde luego notable, pero que —notable o no— existe y hace posible la comprensión persistente. A lo cual podemos contestar sin vacilación diciendo: que aquí no es misión nuestra indagar si esa hipótesis es o no necesaria o recomendable por razones genético-psicológicas; pero que para nuestro tema descriptivo es evidentemente inútil. Confesaremos que la imagen de la fantasía a veces no es notable. Tampoco negaremos que a pesar de ello la comprensión de la expresión puede subsistir y aun ser muy notable. ¿No es, empero, absurdo admitir que un momento abstracto de la vivencia (a saber: el momento de la representación imaginativa que se supone constituir el sentido) sea notable mientras que toda la vivencia (la representación imaginativa concreta, completa) no es notable? ¿Y qué pasa en los casos en que *la significación es un absurdo?* Aquí la imposibilidad de notar la imagen no depende de accidentes en las fuerzas psíquicas. Aquí la imagen no puede existir en absoluto; porque si existiera garantizaría con evidencia la posibilidad del referido pensamiento (la congruencia de la significación).

Sin duda podría decirse que en cierto modo nos representamos sensiblemente incluso absurdos, como rectas cerradas en sí mismas, triángulos con suma de ángulos mayor o menor que dos rectos. En los tratados de metageometría encontramos incluso dibujos de estos objetos. Pero a nadie en serio se le ocurrirá considerar intuiciones de esta especie como verdaderas representaciones intuitivas de los referidos conceptos y como depositarias de las significaciones de las palabras. Sólo cuando la imagen de la cosa mentada es realmente adecuada como tal imagen suya, sólo entonces se hace vivísima la inclinación a buscar en esta imagen el sentido de la expresión. Pero ¿es esa adecuación la regla, incluso prescindiendo de las expresiones absurdas, que no por serlo dejan de tener su sentido? Ya Descartes aludió al ejemplo del polígono de mil lados para diferenciar la *imaginatio* de la *intellectio*. La representación imaginativa del polígono de mil lados no es más adecuada que esas imágenes de rectas cerradas sobre sí, o de paralelas que se cortan; en ambos casos encontramos, en vez de un ejemplo pleno, imaginaciones groseras y parciales de lo pensado. Decimos recta cerrada y dibujamos una curva, esto es, representamos sólo la cerrazón. Igualmente pensamos un polígono de mil lados; pero sólo imaginamos un polígono de «muchos» lados.

Los ejemplos geométricos no necesitan, empero, ser elegidos particularmente para mostrar la inadecuación de la representación intuitiva, incluso en significaciones congruentes. En rigor, ningún concepto geométrico puede —como es bien sabido— representarse intuitivamente de modo adecuado. Imaginamos o dibujamos el trazo y decimos —o pensamos— que es una recta. Y así en todas las figuras. Donde quiera sirve la imagen de mero apoyo para la *intellectio*. No ofrece un ejemplo real del objeto intencional, sino sólo un ejemplo de figuras sensibles, que pertenecen a la especie sensible que constituye el punto de partida natural para las «idealizaciones» geomé-

tricas. En estos procesos intelectivos del *pensamiento* geométrico se constituye la idea del cuerpo geométrico, que halla su acuñación en la significación fija de la expresión definitoria. La ejecución actual de esos procesos intelectivos es el supuesto para la primera formación y la confirmación cognoscitiva de las expresiones geométricas primitivas; pero no para su comprensión reviviscente y su uso continuado con pleno sentido. Las imágenes fluctuantes funcionan, empero, en modo fenomenológicamente aprehensible y describible, como meros auxilios de la comprensión y no como significaciones o depositarias de la significación.

Acaso se haga a nuestra concepción el reproche de caer en el nominalismo extremo, de identificar la palabra y el pensamiento. Algunos considerarán incluso como absurdo que un símbolo, una palabra, una frase, una fórmula, haya de ser comprendida, siendo así que, según nuestra doctrina, no existe intuitivamente nada más que el cuerpo del pensamiento (cuerpo sensible sin espíritu), el rasgo perceptible sobre el papel, etc... Pero, como demuestran las consideraciones del capítulo anterior (véase, por ejemplo, § 10), estamos bien lejos de identificar la palabra y el pensamiento. Nosotros no creemos de ninguna manera que, cuando comprendemos símbolos sin el apoyo de imágenes concomitantes, exista el símbolo solo; ahí está además la comprensión, vivencia de un acto peculiar, que se refiere a la expresión, dándole luz, prestándole significación y con ella referencia objetiva. Por propia experiencia sabemos muy bien lo que distingue la mera palabra, como complejo sensible, de la palabra significativa. Podemos, sí, prescindiendo de la significación, volvernos exclusivamente hacia el tipo sensible de la palabra. También sucede que un tipo sensible despierte primeramente nuestro interés y sólo posteriormente se nos haga consciente su carácter de palabra o de símbolo de otra clase. El «habitus» sensible de un objeto no cambia cuando asume para nosotros la validez de un símbolo; o inversamente cuando en el objeto, que normalmente hace de símbolo, prescindimos de su significación. Tampoco ha sido añadido un nuevo contenido psíquico al antiguo, como si ahora tuviésemos ante nosotros una suma o un enlace de contenidos por igual justificados. Pero uno y el mismo contenido ha cambiado su «habitus» psíquico; nuestro modo de tenerlo es otro; ya no nos aparece meramente como unas rayas sobre papel, sino que la apariencia física vale ahora como un signo, que *comprendemos*. Y al vivir en su comprensión, no ejecutamos un representar o un juzgar que se refiera al signo como objeto sensible, sino algo totalmente distinto y de distinta especie, algo que se refiere a la cosa designada. Así, pues, en el carácter del acto que da sentido —carácter que es diferente, según que el interés se dirija al signo sensible o al objeto representado mediante el signo (aunque no imaginado con imágenes de la fantasía)— es en donde reside la significación.

§ 19. *Comprensión sin intuición*

A la luz de nuestra concepción se comprende perfectamente cómo una expresión puede funcionar con pleno sentido y, sin embargo, sin intuición ilustrativa. Los que colocan en la intuición el momento de la significación hállanse ante este hecho del pensamiento puramente simbólico como ante un enigma insoluble. Para ellos hablar sin intuición sería hablar «sin sentido». Pero un hablar que verdaderamente fuese sin sentido no sería un hablar; sería como el rumor de una máquina. Ocurre ello a veces en la recitación de versos o de fórmulas de oración, hecha sin pensamiento, etc.; pero no se refiere a los casos que hemos de explicar. Las comparaciones predilectas con el papagayo o el graznar de los patos; la famosa cita: «Cuando faltan conceptos, acude solícita la palabra», y otras por el estilo, no pueden —como enseña la escueta observación— tomarse en estricto sentido. Expresiones tales como charla «sin sentido» o «sin juicio», deberán ser interpretadas como lo son otras expresiones semejantes (hombre *sin sentimiento, sin pensamiento, sin espíritu*). Cuando hablamos de palabras «sin juicio» no queremos decir, claro está, que sean palabras en las cuales no se ha emitido ningún juicio, sino palabras en las cuales el juicio no ha brotado de reflexión propia inteligente. También la expresión «sin sentido», entendida como absurdo (contrasentido), se constituye en el sentido; el sentido de la expresión que va contra el sentido implica el referirse a cosas objetivamente incompatibles.

Al partido contrario no le queda otro recurso que acudir a la hipótesis forzada de las intuiciones inconscientes, de las intuiciones que no notamos. Pero esta hipótesis es de bien escaso auxilio, como demuestra la función que la intuición fundamentadora desempeña en los casos en que existe y es notada. En la enorme mayoría de los casos, la tal intuición no es adecuada a la intención significativa. En todo caso, para nuestra concepción no hay aquí la menor dificultad. Si el carácter significativo no reside en la intuición, entonces el hablar sin intuiciones no ha de ser por ello un hablar sin pensamiento. Si falta la intuición, queda siempre en la expresión (es decir, en la conciencia sensible de la expresión) un acto de la misma especie que aquél que, en otro caso, es referido a la intuición y eventualmente produce el conocimiento de su objeto. Y así el acto, en que el significar se ejecuta, sigue existiendo en uno y otro caso.

§ 20. *El pensar sin intuición y la «función sustitutiva» de los signos*

Debemos ver claramente que en amplios sectores no sólo del pensamiento corriente y diario, sino del pensamiento rigurosamente científico, las imágenes intuitivas no representan ningún papel o lo representan escasísimo.

Podemos juzgar, reflexionar y refutar, en el sentido más actual, sobre la base de representaciones «meramente simbólicas». Y si aquí se hablase de «función sustitutiva de los signos», ésta sería una descripción muy inadecuada de la situación efectiva; pues parecería como que los signos mismos están subrogados a algo y que el interés mental en el pensar simbólico se dirige a los signos mismos. Pero en verdad éstos no son en modo alguno, ni siquiera sustitutivamente, objeto de la consideración pensante; más bien puede decirse que vivimos por entero en la conciencia de la significación —y respectivamente de la comprensión—, que no falta nunca, aunque falte toda intuición concomitante. Hay que tener presente que el pensar simbólico es pensar tan sólo por el nuevo carácter «intencional» o de acto, que constituye lo distintivo del signo significativo frente al «mero» signo o señal, es decir, al sonido verbal que, como objeto físico, se constituye en la mera representación sensible. Este carácter de acto es un rasgo *descriptivo* en la vivencia del signo que, sin intuición, es, sin embargo, comprendido.

Acaso se objete a la interpretación aquí sustentada del pensar simbólico, que se pone en contradicción con los hechos más seguros del análisis del *pensar simbólico aritmético,* hechos que han sido por mí mismo acentuados en otro lugar (en mi *Filosofía de la aritmética).* En el pensar aritmético los meros signos se subrogan realmente a los conceptos. Todo arte de cálculo consiste en «reducir la teoría de las cosas a la teoría de los signos» —dicho con palabras de Lambert—. Los signos aritméticos están «elegidos de tal forma y llevados a tal integridad, que la teoría, combinación, transformación, etc., de los signos puede servir en lugar de lo que de otro modo habría que hacer con los conceptos» [1].

Pero si se atiende con detenimiento al caso, se ve que aquí no se trata de los signos en el mero sentido de objetos *físicos,* cuya teoría, combinación, etc., no podría servirnos del más mínimo provecho. Tales signos, como objetos físicos, caerían efectivamente en la esfera de la ciencia física, o de la práctica, y no en la de la aritmética. Lo que verdaderamente mientan esos signos aparece claramente, si consideramos la repetida comparación de las operaciones de cálculo con las de los *juegos* reglados, por ejemplo, del ajedrez. Las figuras del ajedrez no se ofrecen en el juego como tales o cuales cosas, con tal o cual forma y color y de tal o cual materia (marfil, madera, etcétera). Lo que las constituye fenoménica y físicamente es completamente indiferente y puede cambiar a voluntad. Más bien debemos decir que se convierten en figuras de ajedrez, es decir, en marcas o fichas de juego, mediante las reglas del juego, que les dan su *significación* fija. Y así los signos aritméticos poseen, además de su significación originaria, su significación, por decirlo así, de juego; la cual se orienta según el juego de las operaciones de cálculo y sus conocidas reglas. Si tomamos los signos aritméticos puramente como fichas o marcas de juego, en el sentido de esas reglas,

[1] Lambert, *Neues Organon,* tomo II, 1764, §§ 23 y 24, p. 16. Lambert no se refiere aquí explícitamente a la aritmética.

entonces la solución de los problemas propuestos por el juego calculatorio conduce a signos numéricos o fórmulas numéricas, cuya interpretación, en el sentido de las significaciones originarias y propiamente aritméticas, representa al mismo tiempo la solución de correspondientes problemas aritméticos.

Así, pues, en la esfera del pensar y calcular simbólico aritmético *no operamos con signos sin significación*. No son los «meros» signos —en el sentido de signos *físicos*, desprendidos de toda significación— los que se subrogan a los signos originarios, animados de significaciones aritméticas. Más bien debe decirse que los que se subrogan a los signos de significación *aritmética* son los mismos signos, pero tomados en cierta significación *de operación o de juego*. Un sistema de equívocos naturales y que, por decirlo así, se producen inconscientemente, resulta infinitamente fecundo. El trabajo mental enormemente mayor que requiere la serie originaria de conceptos, es ahorrado por las operaciones «simbólicas», más fáciles, que se ejecutan en la serie paralela de los conceptos de juego.

Claro está que la legitimidad lógica de semejante proceder debe ser fundamentada y sus límites determinados exactamente; aquí importaba tan sólo excluir la confusión en que fácilmente caemos, si desconocemos ese pensar «puramente simbólico» de la matemática. Si se comprende el sentido antes expuesto del término «meros signos», que en la aritmética se subrogan a los conceptos aritméticos (y, respectivamente, a los signos dotados de sus significaciones aritméticas), resultará también claro que la alusión a la función sustitutiva de los signos aritméticos no toca propiamente a la cuestión que aquí nos ocupa, a saber: a la cuestión de si es o no posible un pensar explícito sin concomitante intuición —ilustrativa, paradigmática, evidenciadora—. Pensar simbólico, en el sentido de ese pensar, sin intuición, y pensar simbólico en el sentido de un pensar ejecutado con conceptos operatorios subrogados, son cosas distintas.

§ 21. *Dificultades referentes a la necesidad de retrotraerse a la intuición correspondiente, para aclarar las significaciones y conocer las verdades en ellas fundadas*

Pudiera preguntarse: si la significación de la expresión que funciona de modo puramente simbólico reside en el carácter del acto que distingue la aprehensión comprensiva del signo verbal de la aprehensión de un signo sin sentido, ¿cómo es que, para fijar diferencias de significación, para llegar a evidente anulación de los equívocos o para contener las vacilaciones de la intención significativa, nos retrotraemos a la intuición?

También se podría hacer la siguiente pregunta: si es exacta la concepción de que del concepto aquí se sostiene, ¿cómo es que para tener intelección de los conocimientos fundados puramente en los conceptos —y esto quiere decir que brotan del mero análisis de las significaciones— hemos de emplear la intuición correspondiente? En realidad puede decirse, en general,

que para llevar a «clara conciencia» el sentido de una expresión (el contenido de un concepto) hace falta acudir a una intuición correspondiente, en la cual se aprehende lo que propiamente «está mentado» en la expresión.

Sin embargo, también la expresión que funciona simbólicamente mienta algo y no otra cosa que la intuitivamente aclarada. El significar no puede haber hallado su complemento por medio de la intuición, pues en tal caso deberíamos decir que lo que vivimos en la incomparablemente mayor parte de nuestro hablar y leer es mera percepción o imaginación externa de complejos acústicos y ópticos. No necesitamos repetir una vez más que a esto contradice evidentemente el contenido de los datos fenomenológicos, a saber: que con los signos vocales y escritos *mentamos* esto o aquello y que ese mentar es un carácter descriptivo del hablar y el oír comprensivo, aunque puramente simbólico. Pero la contestación a la pregunta hecha en primer lugar viene dada por la observación de que las meras intenciones significativas simbólicas no se separan unas de otras claramente muchas veces y no hacen posible esa facilidad y seguridad de las identificaciones y distinciones que necesitamos para los fines de un juicio prácticamente útil, bien que no evidente. Para conocer diferencias de significación, como la que hay entre *mosquito* y *elefante,* no hace falta tomar disposiciones especiales. Pero cuando las significaciones fluyen unas en otras y su imperceptible vacilación confunde los límites, cuyo mantenimiento viene exigido por la seguridad del juicio, entonces la intuición es el medio natural de aclararlo todo. Al cumplirse la intención significativa de la expresión en distintas intuiciones, que no se implican conceptualmente, resalta claramente con la dirección del cumplimiento, netamente diferenciada, también la diferencia de la intención significativa.

Por lo que se refiere a la segunda pregunta, hay que tener en cuenta que *toda* evidencia del juicio (todo conocer actual en sentido riguroso) supone significaciones intuitivamente cumplidas. Cuando se trata de conocimientos que «brotan del mero análisis de las significaciones», mentamos algo distinto de lo que las palabras parecen sugerir, mentamos conocimientos para cuya evidencia sólo hace falta representarse la «esencia conceptual», en la cual las significaciones universales de las palabras hallan cumplimiento de modo perfecto. En cambio, la cuestión de la existencia de objetos que correspondan a los conceptos —y respectivamente se subordinen a la esencia conceptual— queda fuera del tema. Ahora bien; estas esencias conceptuales no son en modo alguno las significaciones mismas de las palabras, por lo cual los dos giros: «fundarse puramente en los conceptos (o en las esencias)» y «brotar del mero análisis de las significaciones» no pueden decir lo mismo, como no sea que haya algún equívoco. Más bien puede afirmarse que esas esencias conceptuales no son otra cosa que el sentido impletivo, el cual es «dado» en cuanto que las significaciones de las palabras —o dicho más exactamente, las intenciones significativas de las palabras— terminan en representaciones correspondientes, escuetamente intui-

tivas, y en ciertas elaboraciones o formaciones mentales de las mismas. El citado análisis se refiere, pues, no a las intenciones significativas vacías, sino a las objetividades y formas que les ofrecen cumplimiento. Por eso es por lo que no proporciona enunciados sobre meras partes o relaciones de las significaciones, sino necesidades conocidas por intelección y referentes a los *objetos* en general, pensados en las significaciones como determinados de este o aquel modo.

Sin duda, estas consideraciones nos llevan a una esfera de análisis fenomenológicos que repetidas veces hemos conocido ya como indispensables. Dichos análisis ponen en evidencia las relaciones apriorísticas entre la significación y el conocimiento (o entre la significación y la intuición aclarativa) y con ello reducirán a perfecta claridad nuestro concepto de la significación, distinguiéndolo del sentido *impletivo* e investigando lo que ese cumplimiento significa.

§ 22. *Los diferentes caracteres de la comprensión y la «cualidad de conocido»*

Nuestra concepción supone cierta separación —aunque no perfectamente rigurosa— entre los caracteres que poseen los actos de conferir significación, incluso en los casos en que esas intenciones significativas no lleguen a hacerse intuitivas. Y realmente no puede admitirse que las «representaciones simbólicas», que dominan entonces la comprensión —y respectivamente el empleo de los signos «con sentido»—, sean descriptivamente equivalentes; no puede admitirse que consistan en un carácter *indiferenciado,* idéntico para *todas* las expresiones, como si los meros sonidos verbales, depositarios accidentales, sensibles, de la significación, constituyeran la única diferencia. Sobre ejemplos de expresiones equívocas nos convencemos fácilmente de que verificamos y podemos conocer el súbito cambio de significación, sin necesitar en lo más mínimo de intuiciones concomitantes. La diferencia descriptiva que aquí se ofrece evidente, no puede referirse al signo sensible —que sigue siendo el mismo—, sino que tiene que referirse al carácter del acto, carácter que justamente varía de modo específico. Y también ahora podemos señalar casos en que la significación permanece idéntica, mientras que la palabra cambia; por ejemplo, casos en que sólo existen diferencias idiomáticas. Los signos materialmente diferentes valen para nosotros como sinónimos (hablamos a veces de «la misma palabra», bien que en distintos idiomas); nos producen inmediatamente la impresión de ser «lo mismo», aun antes de que la fantasía reproductiva pueda ofrecernos imágenes que se refieran a las intuiciones correspondientes a la significación.

Estos ejemplos aclaran al mismo tiempo la imposibilidad de admitir un pensamiento que al primer pronto parece plausible, el pensamiento de que el carácter de la comprensión no es al fin y al cabo nada más que eso que

Riehl [2] ha llamado «carácter de conocido» y Höffding [3], con menos fortuna, «cualidad de conocido» [4]. Palabras que no comprendemos pueden presentársenos como antiguos conocidos; versos griegos conservados en la memoria perduran en ella mucho más que la comprensión de su sentido; nos aparecen todavía como conocidos y, sin embargo, ya no los comprendemos. La falta de comprensión nos acomete muchas veces posteriormente (eventualmente antes de que se presenten las expresiones del idioma materno destinadas a la traducción, u otros puntales cualesquiera de la significación). Al «carácter de conocido» se añade, pues, el «carácter de comprendido» como algo manifiestamente nuevo, algo que no altera el contenido en sentido sensible, pero que le presta un nuevo carácter psíquico. Recuérdese el modo cómo la lectura o recitación «sin pensamiento» de viejas poesías se cambia en lectura comprensiva. Otros ejemplos se ofrecen en gran número poniendo en evidencia la peculiaridad del carácter de la comprensión.

§ 23. *La apercepción en la expresión y la apercepción en las representaciones intuitivas*

La aprehensión comprensiva [5], en la cual se realiza el hecho de ser significativo un signo, mantiene relación de afinidad con las aprehensiones objetivadoras (que se verifican en diferentes formas), en cuanto que todo aprehender es, en cierto sentido, un comprender o interpretar. En esas aprehensiones objetivadoras y merced a un complejo de sensaciones vividas, se constituye para nosotros la representación intuitiva (percepción, imaginación, reproducción, etc.) de un objeto (por ejemplo, de una cosa «exterior»). Sin embargo, la estructura fenomenológica de ambas aprehensiones es notablemente distinta. Si imaginamos una conciencia anterior a toda experiencia, esta conciencia *siente* —en posibilidad— lo mismo que nosotros. Pero no intuye ningunas cosas ni acontecimientos objetivos; no percibe árboles y casas, ni el vuelo de los pájaros, ni el ladrido de los perros. Bien pronto nos sentimos impulsados a expresar la situación del siguiente modo: para una conciencia semejante, las sensaciones no *significan* nada; para ella las sensaciones no *valen como signos* de las propiedades de un objeto; para ella el complejo de sensaciones no funciona como signo del objeto mismo; las sensaciones son pura y simplemente vividas, pero carecen de toda *interpretación* (que la experiencia proporciona). Aquí, pues, se habla de significa-

[2] A. Riehl, *Der philosophische Kritizismus*, tomo II, parte I, p. 199.

[3] H. Höffding, *Uber Wiedererkennen, Association und psychische Aktivität* Vierteljahrschrift f. wiss. Philos., tomo XIII, p. 425.

[4] V. en cambio Volkelt, *Erfahrung und Denken*, p. 362.

[5] Empleo la palabra comprender no en el sentido restringido que se refiere sólo a la relación entre el que habla y el que oye. La persona que está pensando monológicamente «comprende» sus palabras y este comprender es simplemente el significar actual.

ción y de signo, ni más ni menos que en las expresiones y demás signos afines.

Sin embargo, en el caso comparativo de la percepción (al que para mayor simplicidad nos limitamos) no debe malentenderse lo que decimos, como si la conciencia se fijara en las sensaciones, las convirtiera en *objetos* de una percepción y luego sometiera éstos a una interpretación, en ellos fundada, como acontece en los objetos físicos que son efectivamente conscientes como objetos y que, como por ejemplo los sonidos verbales, funcionan en sentido propio como signos. Sólo en la reflexión psicológica se hacen las sensaciones objetos de representación. En la representación intuitiva ingenua son —sin duda— *componentes* de la vivencia de representación (partes de su contenido descriptivo), pero de ningún modo sus *objetos*. La representación perceptiva se produce por el hecho de que el complejo de sensaciones vividas está animado de cierto carácter de acto, cierta aprehensión, cierta mención; y por eso es por lo que el *objeto* percibido aparece, mientras ella no aparece, como tampoco el acto en que el objeto percibido se constituye como tal. El análisis fenomenológico enseña también que el contenido de la sensación proporciona, por decirlo así, un material constructivo análogo para el contenido del objeto por ella representado; por eso, al hablar de colores, extensiones, intensidades, etc., decimos por una parte que los sentimos y por otra parte que los percibimos (o representamos). Lo que a ambos aspectos corresponde no es en modo alguno idéntico, sino que mantiene tan sólo una relación de afinidad genérica, como puede verse fácilmente por algunos ejemplos; así, de la coloración *uniforme* de la esfera que *vemos* (percibimos, representamos, etc.), no hemos tenido una *sensación*.

Ahora bien, en los signos —en el sentido de expresiones— hay esta «interpretación», pero sólo como aprehensión *primera*. Consideremos el caso más sencillo: que la expresión sea comprendida, pero no vivificada por intuición ilustrativa alguna. Entonces la primera aprehensión hace nacer el fenómeno del *simple signo,* como objeto físico dado aquí y ahora (por ejemplo, el sonido verbal). Pero esta primera aprehensión funda otra segunda, que rebasa el material sensible vivido y no encuentra ya en él su material constructivo análogo para la objetividad *ahora* mentada y completamente nueva. Esta objetividad está mentada en el nuevo acto del *significar,* pero no está presente en la sensación. El significar, el carácter de signo expresivo, supone justamente el signo, aparece como el significar propio de dicho signo. O dicho de modo puramente fenomenológico: el significar es un carácter de un acto, carácter teñido de tal o cual matiz y que supone un acto de representación intuitiva como su necesario fundamento. En el último se constituye la expresión como objeto físico. Pero ésta se convierte en expresión —en sentido pleno y propio— merced al acto fundado.

Y lo que vale para el caso más sencillo de la expresión comprendida sin intuición, ha de valer también para el caso más complicado de que la expresión esté entretejida con intuición *correspondiente.* Una y la misma

expresión, usada con pleno sentido y ora con, ora sin intuición ilustrativa, no puede hacer brotar el manantial de su significación en distintos actos.

No es fácil, desde luego, analizar la situación —en sentido descriptivo— en sus más finas gradaciones y ramificaciones, que aquí no consideramos. Sobre todo ofrece dificultades el comprender rectamente la función de las representaciones destinadas a hacer intuitiva la significación —su función de robustecer o incluso evidenciar la intención significativa, su relación con el carácter de la comprensión o de la significación, carácter que ya en la expresión sin intuición sirve de vivencia significante. Hay aquí ancho campo para el análisis fenomenológico, un campo que el lógico no puede soslayar, si quiere dar claridad a la relación entre la significación y el objeto, el juicio y la verdad, la opinión confusa y la evidencia aseverativa. Más adelante (Investigación VI) nos ocuparemos detenidamente de los análisis correspondientes.

CAPITULO 3

La vacilación de las significaciones verbales y la idealidad de la unidad significativa

§ 24. *Introducción*

En el último capítulo hemos tratado del acto de significar. En las determinaciones del primer capítulo hemos distinguido, empero, entre el significar como acto y la significación misma, la unidad ideal frente a la multiplicidad de los actos posibles. Esta distinción, como las demás distinciones que con ella están en conexión —entre contenido expresado en sentido subjetivo y objetivo y, en último término, entre contenido como significación y contenido como nominación—, tienen claridad indudable en incontables casos. Así en todas las expresiones que están en la trama de una teoría científica adecuadamente expuesta. Pero al lado de esos casos hay otros, donde acontece cosa distinta. Y estos casos requieren una atención especial, porque estimulan la tendencia a confundir de nuevo las distinciones logradas. En este punto ofrecen serias dificultades las expresiones de significación vacilante y, sobre todo, las expresiones ocasionales y vagas por esencia. El tema del presente capítulo ha de ser, pues, la solución de dichas dificultades, distinguiendo entre los actos vacilantes del significar y las significaciones ideales unitarias, entre las cuales esos actos vacilan.

§ 25. *Relaciones de coincidencia entre los contenidos de la notificación y de la nominación*

Las expresiones pueden hacer referencia no sólo a objetos, sino también a las vivencias psíquicas presentes del que se expresa. Según esto pueden dividirse: en expresiones en las cuales *el objeto nombrado* (o en general designado) *es al mismo tiempo notificado*, y expresiones en las cuales el

contenido nombrado y el contenido notificado son distintos. Ejemplos de la primera clase son las proposiciones interrogativas, optativas, imperativas. Ejemplos de la segunda clase son las proposiciones enunciativas, que se refieren a cosas exteriores, a vivencias psíquicas propias pretéritas, a relaciones matemáticas, etc. Si alguien formula el deseo: «ruego que me den un vaso de agua», es esto para el oyente la señal de un deseo del que habla. Pero al mismo tiempo este deseo es también el objeto del enunciado. Aquí lo notificado y lo nombrado están en coincidencia parcial. Digo parcial, pues manifiestamente la notificación va más allá. A ella pertenece también el juicio que se expresa en las palabras: «ruego, etc.». Igual acontece, naturalmente, en enunciados que enuncian algo acerca del representar, del juzgar, del presumir, en la persona que habla; esto es, en enunciados que tienen la forma: «me represento, soy de opinión, juzgo, presumo... que...». Incluso parece, a primera vista, posible el caso de coincidencia total, como en el ejemplo siguiente: «las vivencias psíquicas que yo notifico ahora en estas mismas palabras», aun cuando la interpretación de este ejemplo, si se mira despacio, no es sostenible. En cambio, la notificación y la situación objetiva enunciada son totalmente distintas en enunciados como $2 \times 2 = 4$. Esta proposición no dice en modo alguno lo mismo que esta otra: «yo juzgo que $2 \times 2 = 4$ es válido». Ni siquiera son ambas equivalentes, pues la una puede ser verdadera, y la otra falsa.

Sin duda hay que observar que, en la acepción *estricta* del concepto de notificación (en el sentido antes definido)[1], los citados objetos de los ejemplos anteriores no caerían ya en la esfera de las vivencias notificadas. Quien enuncia algo sobre sus vivencias psíquicas actuales, comunica la presencia de éstas por medio de un juicio. Por el hecho de notificar este juicio (cuyo contenido es que desea esto o aquello, que espera esto o aquello, etc.) es por lo que el oyente apercibe al que desea, al que espera, etc... La significación de tal enunciado reside en ese juicio, mientras que las respectivas vivencias íntimas pertenecen a los objetos sobre los cuales se juzga. Ahora bien, si se consideran como pertenecientes a la notificación (en sentido estricto) sólo las vivencias indicadas, que llevan en sí la significación de la expresión, quedan, en este como en todo caso, separados los contenidos de la notificación y de la nominación.

§ 26. *Expresiones esencialmente ocasionales y expresiones objetivas*

Las expresiones que tienen una referencia nominativa al contenido momentáneo de la notificación, pertenecen a un grupo más amplio, el grupo de las expresiones, cuya significación cambia de caso en caso. Pero esto acontece de tan peculiar modo, que se hace difícil hablar aquí de equívoco. Las mismas palabras: «te deseo felicidad», con las cuales doy ahora expresión a un

[1] Véase anteriormente § 7, p. 239.

deseo, pueden servir a otras muchísimas personas para dar expresión a deseos «del mismo» contenido. Mas no sólo los deseos mismos son de caso en caso diferentes, sino también las significaciones de los enunciados optativos. Una vez hállase la persona *A* frente a la persona *B;* otra vez hállase la persona *M* frente a la persona *N.* Aunque *A* desee para *B* «lo mismo» que *M* para *N,* el sentido de la proposición optativa es manifiestamente distinto, puesto que incluye la representación de las personas enfrentadas. Pero esta multivocidad es completamente distinta de la que afecta, por ejemplo, a la palabra *gato,* que significa unas veces una especie animal y otras un aparato para levantar poco a poco grandes masas. Cuando se habla de equívocos solemos referirnos preferentemente a esta clase de expresiones multívocas, como las del ejemplo último. En esta clase de expresiones, la multivocidad no es de naturaleza tal que pueda conmover nuestra convicción de la idealidad y objetividad de la significación. En nuestra voluntad está el limitar tal expresión a *una* significación, y en todo caso, la unidad ideal de cada una de las distintas significaciones no es menoscabada en lo más mínimo por la circunstancia accidental de recaer sobre las mismas designaciones. Pero ¿qué sucede con las otras expresiones? ¿Podemos en ellas mantener la unidad idéntica de significación, que por lo demás hemos mostrado claramente a través del cambio de las personas y de su vivencias, si ahora las significaciones deben cambiar justamente con las personas y sus vivencias? Notoriamente no se trata aquí de multivocidades accidentales, sino esenciales, que no sería posible eliminar de los idiomas por ningún dispositivo y convenio artificial.

Para mayor claridad, definimos la distinción siguiente entre las expresiones *esencialmente subjetivas y ocasionales,* por una parte, y las expresiones *objetivas,* por otra parte. Por motivos de sencillez mayor, nos limitaremos aquí a las expresiones de función normal.

Decimos que una expresión es *objetiva,* cuando liga (o puede ligar) su significación tan sólo mediante su contenido vocal aparente y es comprendida, por tanto, sin necesidad de tener en cuenta la persona que se manifiesta y las circunstancias de su manifestación. Una expresión objetiva puede ser equívoca y puede serlo en distinto modo; hállase entonces en la relación ya descrita con varias significaciones, dependiendo de circunstancias psicológicas (la accidental dirección que lleva el pensamiento del oyente, la secuencia del discurso que ya está en movimiento, las tendencias suscitadas por dicha corriente del discurso, etc.) que despierte y signifique efectivamente una de esas significaciones. Puede ser que la consideración de la persona que habla y su situación resulte también fecundante en ese respecto. Pero de tal consideración no depende, en el modo de una *conditio sine qua non,* el que la palabra pueda o no ser entendida en una de esas significaciones.

Por otra parte, decimos que una expresión es esencialmente subjetiva y ocasional o —más brevemente— esencialmente ocasional, cuando le pertenece un grupo conceptualmente unitario de posibles significaciones, de tal

suerte que le es esencial el orientar su significación actual, en cada caso, por la ocasión y por la persona que habla y la situación de ésta. Sólo considerando las efectivas circunstancias de la manifestación, puede constituirse para el oyente una significación determinada, entre las significaciones conexionadas. En la representación de dichas circunstancias y su relación regulada con la expresión misma han de residir, pues (puesto que la comprensión se produce siempre en relaciones normales), para cada cual puntos de apoyo suficientemente sólidos, que sean capaces de empujar al oyente hacia la significación mentada en el caso dado.

Entre las expresiones objetivas figuran, por ejemplo, todas las expresiones teoréticas, esto es, las expresiones sobre las cuales se construyen los principios y los teoremas, las pruebas y las teorías de las ciencias «abstractas». Sobre lo que, por ejemplo, una expresión matemática significa no tienen el más leve influjo las circunstancias del discurso actual. Leemos y entendemos, sin pensar siquiera en una persona que hable. Muy otra cosa sucede con las expresiones, que sirven a las necesidades prácticas de la vida común; como también con las expresiones que coadyuvan en las ciencias a preparar los resultados teoréticos. Me refiero, en este último respecto, a las expresiones por medio de las cuales el investigador acompaña su propia actividad mental o notifica a otros sus consideraciones y esfuerzos, sus dispositivos metódicos, sus convicciones provisionales.

Toda expresión que contenga un *pronombre personal,* carece de sentido objetivo. La palabra «yo» nombra en cada caso una persona distinta y lo hace mediante una significación siempre nueva. Sólo el discurso viviente y sus circunstancias intuitivas pueden dar a entender cuál sea en cada caso la significación de «yo». Si leemos esta palabra, sin saber quien la haya escrito, tenemos una palabra que, aunque no carece de sentido, está al menos desposeída de su significación normal. Claro está que no se nos ofrece como un arabesco caprichoso; sabemos que es una palabra y una palabra con la cual el que habla se designa a sí mismo. Pero la representación conceptual así instigada no es la significación de la palabra «yo». Si lo fuera podríamos sustituirla simplemente por: «el que habla y se designa a sí mismo». Es notorio, empero, que tal sustitución conduciría no sólo a expresiones desusadas, sino a expresiones de significación distinta. Por ejemplo, si en vez de «yo estoy contento» dijéramos: «el que habla y se designa a sí mismo está contento». La *función significativa* general de la palabra «yo» consiste en designar al que habla; pero el concepto con el cual expresamos esta función no es el concepto que inmediata y propiamente constituye su significación.

En el discurso monológico, la significación del «yo» se verifica esencialmente en la representación inmediata de la propia personalidad; y en ella reside también la significación de la palabra en el discurso comunicativo. Cada uno de los que hablan tiene su representación del yo (y con ella su concepto individual de «yo») y por eso es en cada uno distinta la significación de la palabra. Mas como cada uno, al hablar de sí mismo, dice «yo»,

resulta que la palabra tiene el carácter de un signo universalmente eficaz para designar ese hecho. Merced a ese *signo* se realiza para el oyente la comprensión de la significación; el oyente aprehende entonces la persona a quien tiene intuitivamente delante, no sólo como la persona que habla, sino también como el objeto inmediato de su discurso. La palabra «yo» tiene en sí la fuerza de despertar directamente la representación particular del yo, que determina su significación en el discurso en cuestión. No actúa como actúa la palabra «león», que en sí y por sí misma puede despertar la representación del león. Más bien tiene la palabra yo una función señalativa, que, por decirlo así, dice al oyente: tu interlocutor se mienta a sí mismo.

Pero debemos añadir a esto un complemento. En puridad no es lícito entender la cosa como si la representación inmediata de la persona que habla contuviera en sí la plena y total significación de la palabra «yo». Seguramente no podemos considerar esta palabra como un equívoco, cuyas significaciones fueran identificables con las de todos los posibles nombres propios de personas. En *cierto* modo, a la significación de la palabra pertenecen notoriamente también la representación del referirse-a-sí-mismo y del señalar hacia la representación individual directa de la persona que habla. Habremos de conceder que aquí están superpuestas en forma peculiar dos significaciones. Una de ellas, referente a la función general, está unida a la palabra de tal suerte que en el representar actual puede verificarse una función señalativa; ésta, por su parte, viene a favorecer la otra representación, la representación singular, y da a conocer su objeto al mismo tiempo en el modo de la subsunción, como lo mentado *hic et nunc.* A la primera significación podemos darle, pues, el nombre de *indicativa;* a la segunda el de *indicada* [2].

Lo válido para los pronombres personales es válido, naturalmente, también para los demostrativos. Cuando alguien dice «esto», no evoca en el oyente directamente la representación de aquello a que se refiere, sino por de pronto la representación (y respectivamente la convicción) de que mienta algo que reside en su esfera de intuición o de pensamiento y a lo cual quiere remitir al oyente. Dadas las circunstancias concretas del discurso, este pensamiento llegará a ser suficiente guía para lo realmente mentado. La palabra «esto», aisladamente leída, carece también de propia significación y sólo es comprendida en cuanto que suscita el concepto de su función señalativa (la que llamamos significación indicativa de la palabra). Pero la significación plena y real sólo puede desenvolverse —en todo caso de su función normal— sobre la base de la representación efectiva de aquello a que objetivamente se refiere.

Sin duda hay que observar que el demostrativo funciona muchas veces de un modo que podemos considerar como equivalente al objetivo. En un contexto matemático la palabra «esto» remite a algo determinado de una

[2] Aclaraciones de esta distinción encontrará el lector en la Investigación sexta, § 5.

manera conceptual fija, a algo que es comprendido como mentado así, sin necesidad de considerar para nada la manifestación actual. Así, por ejemplo, cuando la exposición matemática, después de haber citado expresamente una proposición, continúa diciendo: «esto se sigue de que...». Aquí podría ponerse en lugar de la palabra «esto» la proposición misma, sin que se produjera cambio notable de sentido; y se comprende por el sentido objetivo de la exposición misma. Claro está que hay que atender a la conexión general, puesto que lo que pertenece en sí y por sí al demostrativo no es la significación a que la intención se refiere, sino sólo el pensamiento de la indicación. La intervención de una significación indicativa sirve aquí solamente para mayor brevedad y más fácil gobierno del curso principal de las intenciones mentales. Es notorio, empero, que no puede decirse lo mismo de los casos corrientes, en donde el «esto» indicativo y otras formas análogas mientan por ejemplo la casa frontera al que habla o el pájaro que ante él vuela. Aquí hay que suponer la intuición individual (que cambia de caso en caso), y no basta la retrospección a los pensamientos objetivos antes manifestados.

A la esfera de las expresiones esencialmente ocasionales pertenecen también las determinaciones referidas al sujeto: aquí, allí, arriba, abajo, ahora, ayer, mañana, después, etc. La palabra «aquí» designa —para estudiar un último ejemplo— la región vagamente limitada que rodea al que habla. Quien usa la palabra, se refiere a su lugar, sobre la base de la representación intuitiva y la posición de su persona en su localidad. Esta cambia de caso en caso y cambia también de persona en persona, siendo así que cada uno puede decir «aquí». También la función general de esta palabra es nombrar la región de espacio que rodea a la persona que habla; de tal suerte que la significación propia de la palabra sólo se constituye sobre la base de la respectiva representación de dicho lugar. En una parte la significación es sin duda una significación conceptual general, por cuanto que «aquí» nombra siempre un lugar como tal; pero a esta generalidad se adhiere, variando en cada caso, la representación directa del lugar, que, dadas las circunstancias del discurso, queda apuntada comprensiblemente mediante esa representación conceptual indicativa del «aquí» y subordinada a ella.

El carácter esencialmente ocasional se traslada naturalmente a todas las expresiones que contienen como partes esas y otras representaciones semejantes; y esas expresiones comprenden todas las múltiples formas de discurso, en que el que habla da expresión normal a algo que se refiere a él mismo o que está pensado con referencia a él mismo. Todas las expresiones, pues, de percepciones, convicciones, dudas, deseos, esperanzas, temores, órdenes, etc... También hay que añadir aquí todos los enlaces con el *artículo determinante,* en los cuales este artículo es referido a algo individual, aunque determinado por medio de conceptos de clase o de propiedad. Cuando los alemanes hablamos *del* emperador, mentamos naturalmente al actual emperador de Alemania. Cuando por la noche pedimos *la* lámpara, mentamos cada uno la nuestra.

Nota. Las expresiones de significación esencialmente ocasional, estudiadas en este parágrafo, no encajan en la útil división (hecha por Paul) de expresiones de significación usual y expresiones de significación ocasional. Esta división tiene su fundamento en que «la significación que una palabra tiene en cada una de sus aplicaciones, no necesita coincidir con la que le corresponde en sí y por sí según el uso» [3]. Sin embargo, Paul ha incluido en su consideración las significaciones esencialmente ocasionales, en nuestro sentido. Dice, en efecto [4]: «algunas (palabras en empleo ocasional) hay que, por esencia, están determinadas para designar algo concreto, pero, sin embargo, no poseen en sí mismas la referencia a algo concreto determinado, sino que la reciben mediante la aplicación individual. Entre ellas están los pronombres personales, los posesivos, los demostrativos y los adverbios demostrativos, y también palabras como 'ahora', 'hoy', 'ayer' [5]. Pero, a mi parecer, lo ocasional en este sentido se sale de la oposición planteada por la definición. La significación *usual* de estas clases de expresiones implica el que deban a la ocasión la determinación de su significación, esto es, el ser ocasionales en *otro* sentido. Las expresiones de significación usual (en el sentido de Paul) pueden dividirse en las de univocidad usual y las de multivocidad usual; las últimas, a su vez, pueden dividirse en expresiones que vacilan entre significaciones determinadas, y de antemano indicables (como los equívocos accidentales «gato», «canto», etc.), y expresiones que no hacen tal. Entre estas últimas se hallan nuestras expresiones de significación esencialmente ocasional, en cuanto que orientan su significación según cada caso particular, siendo usual el modo en que lo hacen.

§ 27. *Otras especies de expresiones vacilantes*

La vacilación de las expresiones esencialmente ocasionales aumenta por el hecho de que muchas veces no expresan por completo lo que el que habla quiere decir. En general, la distinción entre expresiones esencialmente ocasionales y expresiones objetivas se cruza con otras distinciones que designan nuevas formas de multivocidad. Por ejemplo, con las distinciones entre expresiones completas e incompletas (entimemáticas) o de función normal y función anómala, o exactas y vagas. Los impersonales del habla común ofrecen buenos ejemplos de cómo expresiones al parecer fijas y objetivas son en realidad subjetivas vacilantes, por causa de una abreviación entimemática. Nadie entenderá la frase: «hay pasteles» lo mismo que la proposición matemática: «hay cuerpos regulares». En el primer caso no se quiere decir que en general y pura y simplemente existan pasteles, sino que hay pasteles aquí, ahora, para tomar café nosotros. Cuando decimos que llueve,

[3] H. Paul, *Principien der Sprachgeschichte,* p. 68.
[4] *Loc. cit.,* último aparte.
[5] La limitación a concretos no es esencial. Así, por ejemplo, los demostrativos pueden hacer referencia a abstractos.

no queremos decir que en general llueve, sino que aquí y fuera llueve ahora. Lo que falta a la expresión no está solamente callado, sino que no está expresamente pensado, y, sin embargo, pertenece con seguridad a lo que en el discurso está mentado. La adición de complementos hace brotar notoriamente expresiones que pueden caracterizarse como esencialmente ocasionales en el sentido definido antes.

Mayor es aún la diferencia entre el contenido propiamente expresado de un término —esto es, el señalado y aprehendido por las funciones de significación siempre homogéneas que desempeñan las palabras en cuestión— y lo que ocasionalmente mienta ese término, cuando las expresiones están tan abreviadas que, sin los auxilios suministrados a la comprensión por la ocasión accidental, serían inaptas para dar expresión a un pensamiento concluso. Son, por ejemplo: ¡Fuera! ¡Usted! ¡Hombre!, etc. Merced a la situación objetiva en que se encuentran juntamente el que habla y el que oye, complétanse o diferéncianse las significaciones, ora defectuosas, ora subjetivamente indeterminadas, y hacen comprensibles las expresiones incompletas.

Entre las distinciones que se refieren a la multivocidad de las expresiones, hemos nombrado antes la de expresiones *exactas* y expresiones *vagas*. Vagas son las expresiones corrientes de la vida común, como «árbol» y «arbusto», «animal» y «planta», etc. Exactas son todas las expresiones que entran como elementos en las teorías y leyes puras. Las expresiones vagas no poseen un contenido de significación que sea idéntico en todos los casos de su aplicación; orientan su significación según ejemplos típicos, pero sólo parcialmente concebidos con claridad y determinación, ejemplos que en diferentes casos e incluso en uno y el mismo curso mental suelen variar bastante. Estos ejemplos, tomados de una esfera objetivamente unitaria (o al menos, como tal, válida en apariencia), determinan distintos conceptos, aunque regularmente afines o relativos unos a otros, de los cuales —según las circunstancias del discurso y las excitaciones mentales que éste sufre— destaca ora uno, ora otro; pero esto acontece las más veces sin posibilidad de identificación y diferenciación segura, que pudiera evitar las imperceptibles confusiones de los conceptos conexionados.

En conexión con la vaguedad de estas expresiones se encuentra la de aquellas que designan géneros y especies relativamente simples de determinaciones, que se funden continuamente unas en otras, como las espaciales, temporales, cualitativas, intensivas. Los caracteres típicos que se ofrecen sobre la base de la percepción y experiencia, por ejemplo, los caracteres típicos de las figuras espaciales y temporales, cromáticas y sonoras, etc., determinan expresiones significativas, las cuales, a consecuencia de los tránsitos fluyentes de estos tipos (dentro de sus géneros superiores), han de hacerse también fluyentes. Sin duda, su aplicación, dentro de ciertas distancias y límites, es segura; por ejemplo, en las esferas donde resalta claro lo típico, donde es lo típico identificable con evidencia y diferenciable con evidencia de otras determinaciones remotas (rojo vivo y negro azabache,

andante y presto). Pero estas esferas están vagamente delimitadas, rebosan sobre las esferas correlativas del género circundante y condicionan otras esferas de tránsito, en las cuales la aplicación es vacilante y completamente insegura [6].

§ 28. *La vacilación de las significaciones como vacilación del significar*

Hemos visto diferentes clases de expresiones que cambian de significación y son todas subjetivas y ocasionales, en cuanto que las circunstancias accidentales del discurso influyen sobre ese cambio. Frente a ellas hallábanse en cada caso otras expresiones que son objetivas y firmes, en un sentido correspondientemente amplio, en cuanto que su significación normalmente está libre de toda vacilación. Si tomamos en todo rigor esta ausencia de vacilación, diremos que en este lado se encuentran tan sólo las expresiones exactas, mientras en el otro lado se hallan las expresiones vagas y además ocasionalmente cambiantes por otras diferentes razones.

Ahora bien; plantéase la cuestión de si estos importantes hechos de la vacilación en las significaciones son capaces de menoscabar nuestra concepción de las significaciones como unidades ideales (y por tanto rígidas) o limitarla esencialmente, en lo que se refiere a la generalidad. Sobre todo las expresiones multívocas, que antes hemos designado como *esencialmente* subjetivas u ocasionales, y también las diferencias entre las expresiones vagas y las exactas, podrían en este respecto impresionarnos impulsándonos hacia la duda. ¿Divídense, pues, las significaciones mismas en objetivas y subjetivas, en fijas y ocasionalmente variables? ¿Es la diferencia —como al pronto querría parecer— expresable en estas otras palabras: que las unas representan unidades ideales en el modo de las especies fijas, unidades ideales no afectadas por el curso del representar y pensar subjetivo, mientras que las otras se sumergen en el curso de las vivencias psíquicas subjetivas y como acontecimientos efímeros existen unas veces y otras no?

La decisión habrá de ser: que semejante concepción fuera errónea. El contenido, que en el caso determinado mienta la expresión subjetiva, aunque orienta su significación según la ocasión, es una significación idealmente unitaria, exactamente en el mismo sentido que el contenido de una expresión fija. Demuéstralo claramente la circunstancia de que, *idealmente* hablando, toda expresión subjetiva, si se mantiene idéntica la intención significativa que de momento le conviene, puede ser sustituida por expresiones objetivas.

Sin duda debemos confesar que si esa posibilidad de sustitución no se convierte en sustitución real, no es por causa de las necesidades prácticas —por ejemplo sus excesivas dimensiones—, sino que es en muy gran medida irrealizable de hecho e incluso permanecerá irrealizable por siempre.

[6] V. B. Erdmann, *Theorie der Typeneinteilungen. Philos: Monastshefte,* tomo XXX.

En realidad es bien claro que nuestra afirmación de que toda expresión subjetiva puede ser sustituida por una expresión objetiva no dice en el fondo otra cosa sino que *la razón objetiva no conoce límites*. Todo lo que es, es cognoscible «en sí» y su ser es un ser de determinado contenido, un ser que se halla documentado en tales o cuales «verdades en sí». Lo que es, tiene sus propiedades y relaciones determinadas fijamente en sí; y si es un ser real, en el sentido de la naturaleza exterior, tiene su extensión y posición fijamente determinadas en el espacio y en el tiempo, sus modos fijamente determinados de permanencia y variación. Ahora bien; lo que está determinado en sí fijamente, debe poderse determinar objetivamente; y lo que se puede determinar objetivamente ha de poder expresarse —hablando idealmente— en significaciones verbales fijamente determinadas. Al ser en sí corresponden las verdades en sí y a éstas, a su vez, los enunciados en sí, fijos y unívocos. Sin duda, para poderlos enunciar realmente siempre, hace falta no sólo el necesario número de *signos verbales* bien diferenciados, sino sobre todo el correspondiente número de *expresiones* exactamente significativas —tomando la voz expresión en su sentido pleno—. Hace falta la aptitud para formar todas esas expresiones, esto es, las expresiones para todas las significaciones que teoréticamente ocurran; hace falta la aptitud para identificarlas (o diferenciarlas) con evidencia, con respecto a esas sus significaciones.

Ahora bien, de ese ideal nos hallamos infinitamente lejos. Piénsese tan sólo en la defectuosidad de las determinaciones de tiempo y lugar, en nuestra incapacidad para determinarlas de otro modo que por relación con existencias individuales ya antes dadas, siendo, empero, éstas inaccesibles a una determinación exacta y no enturbiada por ningún uso de expresiones con significación esencialmente subjetiva. Bórrense del idioma las palabras esencialmente ocasionales e inténtese describir cualquier vivencia subjetiva de modo unívoco y objetivamente fijo. Todo ensayo será notoriamente vano.

Y, sin embargo, es claro que, considerado en sí, no existe diferencia esencial entre unas y otras significaciones. Las significaciones efectivas de las palabras son vacilantes y cambian muchas veces en el curso del mismo pensamiento; en gran parte están, según su naturaleza, determinadas por la ocasión. Pero, bien mirado, la vacilación de las significaciones es propiamente una *vacilación del significar*. Esto quiere decir que vacilan los actos subjetivos que dan significación a las expresiones; y cambian no sólo individualmente, sino, sobre todo, también según los caracteres específicos en que reside su significación. Pero no cambian las significaciones mismas. Es más; decir que las significaciones cambian sería un contrasentido, supuesto que por significaciones sigamos entendiendo unidades ideales, tanto si se trata de expresiones equívocas y subjetivamente enturbiadas como si se trata de expresiones unívocas y objetivamente fijas. Ahora bien, exígelo así no sólo el discurso normal, orientado según las expresiones fijas v que habla de *una* significación siempre idéntica, sea quien sea el que exteriorice la misma expresión, sino, sobre todo, el fin director de nuestros análisis.

§ 29. *La lógica pura y las significaciones ideales*

La lógica pura, cuando trata de conceptos, juicios, raciocinios, se ocupa exclusivamente de esas unidades *ideales,* que llamamos aquí *significaciones.* Y al esforzarnos nosotros por extraer la esencia ideal de las significaciones, desprendiéndola de los lazos psicológicos y gramaticales que la envuelven; al esforzarnos nosotros por aclarar las relaciones apriorísticas (en esa esencia fundadas) de la adecuación a la objetividad significada, nos hallamos en la esfera de la lógica pura.

Esto es, desde luego, claro, si *por una parte* pensamos en la posición que la lógica ocupa con respecto a las diversas ciencias —posición según la cual la lógica es la ciencia nomológica que se refiere a la esencia ideal de la ciencia como tal ciencia, o, lo que es lo mismo, la ciencia nomológica del pensar científico en general, considerado puramente en su contenido y nexo teoréticos— y *por otra parte* observamos: que el contenido teorético de una ciencia no es otra cosa que el contenido significativo de sus enunciados teoréticos, contenido independiente de toda accidentalidad de los que juzgan y de las ocasiones del juicio; que en esto los enunciados son *unos* en la forma de la teoría, y que, a su vez, la teoría debe su validez objetiva a la acomodación legal ideal de su unidad, como unidad significativa, con la objetividad significada (y «dada» a nosotros en el conocimiento evidente). No cabe desconocer que lo que en este sentido se llama significación comprende tan sólo unidades ideales, que son expresadas en diferentes expresiones y pensadas en diferentes vivencias de actos; estas unidades ideales, deben, sin embargo, distinguirse muy bien tanto de las expresiones accidentales como de las vivencias accidentales del que piensa.

Si toda unidad teorética dada es en su esencia unidad de significación, y si la lógica es la ciencia de la unidad teorética en general, resulta al mismo tiempo evidente que la lógica ha de ser la ciencia de las significaciones como tales y sus especies y diferencias esenciales, así como de las leyes fundadas puramente en ellas (esto es, ideales). Pues a esas diferencias esenciales pertenecen las diferencias entre significaciones objetivas y sin objeto, verdaderas y falsas; y a esas leyes pertenecen también, pues, las puras «leyes del pensamiento» que expresan la conexión *a priori* entre la forma categorial de las significaciones y su objetividad o, respectivamente, su verdad.

Sin duda, frente a esta concepción de la lógica como ciencia de las significaciones hállase la terminología general y el modo general de estudiar la lógica tradicional, que opera con términos psicológicos o psicológicamente interpretables, como representación, juicio, afirmación, negación, supuesto, consecuencia, etc., y que cree realmente perseguir meras diferencias psicológicas y las regularidades psicológicas a ellas referentes. Pero después de las investigaciones críticas que hemos expuesto en los Prolegó-

menos de esta obra, ya no puede engañarnos esta concepción, que demuestra tan sólo cuán lejos se halla aún la lógica de comprender rectamente los objetos que constituyen su esfera de investigación propia y cuánto tiene todavía que aprender de las ciencias objetivas, cuya esencia pretende, sin embargo, llevar a comprensión teorética.

Cuando las ciencias desarrollan teorías sistemáticas; cuando en vez de comunicarnos el simple curso de la indagación y fundamentación subjetivas, exponen, como unidad objetiva, el fruto maduro de la verdad conocida, no hablan nunca de juicios, representaciones u otros actos psíquicos. El investigador objetivo define, sin duda, expresiones; dice: por fuerza viva, por masa, por integral, por seno, etc., se entiende esto o aquello. Pero se refiere con esto tan solo a la *significación objetiva* de sus expresiones; pone un signo a los «conceptos» que tiene a la vista y que desempeñan su papel como momentos constituyentes en las verdades de la esfera en cuestión. No es el acto de comprensión el que le interesa, sino el concepto, que vale para él como unidad ideal de significación, así como la verdad, que se construye sobre conceptos.

Después, el investigador establece proposiciones. Sin duda afirma y juzga en ellas. Pero no quiere hablar de su *juzgar,* ni del de ninguna otra persona, sino de las correspondientes *situaciones objetivas;* y si en consideraciones críticas se refiere a las proposiciones, mienta las significaciones ideales de los enunciados. Llama verdaderos y falsos no los juicios, sino las proposiciones. Para él, proposiciones son las premisas y proposiciones las consecuencias. Y las proposiciones no se edifican con actos psíquicos, con actos del representar o del asentir, sino con otras proposiciones y, en último término, con conceptos.

Las proposiciones, a su vez, son los sillares de los *raciocinios.* Aquí también existe la diferencia entre los actos de raciocinar y sus contenidos unitarios, los raciocinios, esto es, las *significaciones* idénticas de ciertos enunciados complejos. La relación de la consecuencia necesaria, relación que constituye la forma del raciocinio, no es una conexión empírico-psicológica de vivencias de juicio, sino una relación ideal entre posibles significaciones de enunciados, entre proposiciones. «Existe» significa: es válido; y la validez es algo que no tiene relación esencial alguna con el sujeto empírico que juzga. Cuando el investigador de la naturaleza deriva de las leyes de la palanca, de la ley de la gravedad, etc., el modo de actuar una máquina, es cierto que vive en sí mismo toda suerte de actos subjetivos; pero lo que unitariamente él piensa y une son conceptos y proposiciones, con sus referencias objetivas. A los enlaces subjetivos de los pensamientos corresponde una unidad objetiva de significación (es decir, una unidad de significación que se conforma adecuadamente a la objetividad «dada» en la evidencia), que es lo que es, actualícela o no alguien en el pensamiento.

Y así en todo. Si el investigador científico no halla ocasión para separar expresamente lo idiomático y significativo de lo objetivamente mental, de

la significación, sabe, sin embargo, muy bien que la expresión es lo accidental y que el pensamiento, la significación ideal idéntica, es lo esencial. Sabe también que él no *hace* la validez objetiva de los pensamientos y conexiones de pensamientos, ni la de los conceptos y verdades, como si se tratase de accidentalidades suyas o del espíritu humano general, sino que las ve *con intelección,* las descubre. Sabe que su ser ideal no tiene la significación de un «ser psíquico en nuestro espíritu», puesto que anular la auténtica objetividad de la verdad y del ideal en general fuera anular todo ser real y, con éste, el ser subjetivo mismo. Si algunos investigadores aislados juzgan sobre estas cosas, en ocasiones, de otra manera, ello acontece fuera de las conexiones de su especialidad científica y en reflexión posterior. Y si, con Hume, es lícito juzgar que las verdaderas convicciones de los hombres se documentan mejor en sus acciones que en sus discursos, habríamos de replicar a esos investigadores diciéndoles que no se comprenden a sí mismos, que no atienden sin prejuicio a lo que mientan en su ingenuo investigar y fundamentar, que se dejan engañar por la supuesta autoridad de la lógica con sus paralogismos psicologísticos y su terminología falseada en sentido subjetivista.

Toda ciencia está constituida por su contenido objetivo, está constituida como teoría por esa *única* materia homogénea; es una complexión ideal de *significaciones.* Y aún podemos decir más: ese conjunto de significaciones —por múltiple que sea—, llamado unidad teorética de la ciencia, cae, a su vez, bajo la categoría que entreteje todos sus elementos; constituye él mismo una unidad de significación.

Si, pues, lo que esencialmente da la pauta en la ciencia es la significación y no el significar, el concepto y la proposición y no la representación y el juicio, entonces la significación habrá de ser necesariamente el objeto general de la investigación en la ciencia que trata de la esencia de la ciencia. En realidad, todo lo lógico cae bajo las categorías correlativamente conexionadas de *significación* y *objeto.* Si, pues, hablamos en plural de *categorías lógicas,* sólo puede tratarse de puras especies, que se distinguen *a priori* dentro del género *significación;* o de formas correlativamente conexionadas de *la objetividad como tal, categorialmente aprehendida.* En estas categorías fúndanse luego las leyes que ha de formular la lógica: por una parte, las leyes que, prescindiendo de las relaciones ideales entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, esto es, de la posible función cognoscitiva de las significaciones, se refieren a las meras complicaciones de las significaciones en nuevas significaciones (no importa que sean «reales» o «imaginarias»)[7]; por otra parte, las leyes *lógicas,* en sentido más riguroso, que se refieren a las significaciones por lo que respecta a su objetividad y falta de objeto, a su verdad y falsedad, a su congruencia y contrasentido, en cuanto éstos vienen determinados por la mera forma categorial de las

[7] Véanse más detalles en la Investigación cuarta.

significaciones. A estas últimas leyes corresponden, en giro equivalente y correlativo, *las leyes para objetos en general, en cuanto que son pensadas determinadamente por meras categorías*. Todos los enunciados válidos sobre existencia y verdad, que puedan establecerse con abstracción de toda materia de conocimiento y sobre la base de las meras formas de significación, están inclusos en esas leyes.

CAPITULO **4**

El contenido fenomenológico e ideal de las vivencias de significación

§ 30. *El contenido de la vivencia expresiva en el sentido psicológico y su contenido en el sentido de la significación unitaria*

La esencia de la significación no la vemos, pues, en la vivencia que da significación, sino en el «contenido» de ésta, contenido que representa una unidad intencional[1] idéntica, frente a la dispersa multiplicidad de las vivencias reales o posibles del que habla y del que piensa. «Contenido» de la vivencia de significación, en este sentido ideal, no tiene nada que ver con lo que la psicología entiende por contenido, esto es, alguna parte real o algún aspecto de una vivencia. Cuando comprendemos un nombre —no importa que dicho nombre nombre algo individual o algo general, algo físico o algo psíquico, algo que es o algo que no es, algo posible o algo imposible— o cuando comprendemos un enunciado —no importa que este enunciado sea por su contenido verdadero o falso, congruente o contrasentido, juzgado o fingido—, lo que una o la otra expresión dice (en *una* palabra: la significación que constituye el contenido lógico y que en conexiones puramente lógicas es designada derechamente como representación o concepto, como juicio o proposición, etc.), no es nada que en el sentido real pueda valer como parte del acto correspondiente de comprensión. Esta vivencia tiene, naturalmente, también sus componentes psicológicos; es un contenido y consta de contenidos, en el sentido psicológico corriente. A éstos pertenecen, sobre todo, los elementos sensibles de la vivencia, los fenómenos verbales en sus contenidos puramente visuales, acústicos, motores y así mismo los actos de la interpretación objetiva, que ordena las palabras en espacio y tiempo. El contenido psicológico es en este respecto conoci-

[1] La palabra *intencional* admite, por su formación, el ser aplicada tanto a la significación como al objeto de la *intentio*. Unidad intencional no significa, pues, necesariamente la unidad *intendida*, la unidad del objeto.

damente vario y notablemente cambiante de individuo en individuo; también cambia para el mismo individuo en diferentes tiempos y ello con respecto a «una y la misma palabra». ¿Que en las representaciones verbales, que acompañan a mi pensar silencioso, fantaseo yo palabras habladas por *mi* voz? ¿Que a veces me aparecen los signos gráficos de *mi* estructura taquigráfica o normal, etc.? Todas éstas son propiedades individuales *mías*, que pertenecen al contenido psicológico de *una* vivencia de representación. Al contenido en sentido psicológico pertenecen también múltiples diferencias —no siempre fáciles de aprehender descriptivamente— referentes al carácter de acto que constituye la mención y respectivamente la comprensión en sentido subjetivo. Cuando oigo el nombre de *Bismarck* es para la comprensión de la palabra, en significado unitario, completamente indiferente el que yo me represente en la fantasía al hombre insigne con sombrero blando y capa o con uniforme de coracero, según la pauta de una u otra imagen conocida. Es más; la circunstancia misma de que existan o no imágenes intuitivas de la fantasía o imágenes que indirectamente vivifiquen la conciencia de la significación, no es de ninguna importancia.

En lucha contra una concepción muy difundida hemos demostrado [2] que la esencia del expresar reside en la intención significativa y no en las imaginaciones más o menos perfectas, más próximas o más remotas, que puedan añadirse para cumplimiento de dicha intención. Pero si tales imaginaciones existen, están íntimamente fundidas con la intención significativa. Y por eso se concibe que la vivencia unitaria de la expresión —expresión que funcione conforme a sentido—, considerada de caso en caso, muestre también por el lado de la significación notables diferenciaciones psicológicas, permaneciendo, empero, su significación inalteradamente la misma. También hemos mostrado [3] que a esa identidad de la significación en los actos pertinentes, corresponde realmente algo determinado; que, por tanto, lo que llamamos intención significativa no es un carácter indistinto que se diferencia sólo por la conexión con las intuiciones impletivas, esto es, *exteriormente*. Más bien diremos que a diferentes significaciones, y respectivamente a expresiones que funcionan con diferente significación, pertenecen también en el contenido intenciones significativas caracterizadas de diferente modo; mientras que todas las expresiones comprendidas en igual sentido están provistas de la misma intención significativa, como carácter psíquico igualmente determinado. Y por esto es por lo que las vivencias de expresión, que se diferencian tan notablemente en su contenido psicológico, se convierten en vivencias de la misma significación. Es notorio que la vacilación del significar condiciona aquí ciertas limitaciones, que no cambian en nada la esencia de la cosa.

[2] Capítulo 2, § 17, pp. 259 y ss.
[3] § 22, p. 267.

§ 31. *El carácter de acto que tiene el significar. La significación es ideal y una*

Señalar este elemento psicológico común, frente al elemento psicológico variable, no es, empero, dar a conocer la diferencia que queríamos aclarar en las expresiones y respectivamente en los actos de expresión, esto es, la diferencia entre su contenido psicológico y su contenido lógico. Porque al contenido psicológico pertenece, claro está, lo que permanece igual de caso en caso, no menos que lo que cambia. Y en efecto, la doctrina nuestra no quiere decir que el carácter del acto —carácter que permanece siempre igual— sea ya la significación. Por ejemplo, lo que dice la proposición enunciativa: *π es un número trascendente,* lo que al leer entendemos por esto o al hablar mentamos, no es un rasgo individual, bien que siempre repetido, de nuestra vivencia mental. En cada caso es este rasgo, sin duda, individualmente distinto, mientras que el sentido de la proposición enunciativa es idéntico. Si nosotros, o cualquier otra persona, repite la misma proposición con igual intención, cada una tiene sus fenómenos, sus palabras y sus momentos de comprensión. Pero, frente a esta ilimitada multiplicidad de vivencias individuales, *lo que* en ellas es expresado es en todo caso algo idéntico; es *lo mismo,* en el sentido más estricto de la palabra. Con el número de las personas y de los actos no se ha multiplicado la significación de la proposición; el juicio, en el sentido lógico ideal, es uno.

Si defendemos aquí la estricta idealidad de la significación y la distinguimos de ese carácter psíquico constante del significar, ello obedece no a una predilección subjetiva por las distinciones sutiles, sino a la convicción teorética segura de que sólo de esa manera respondemos a la situación real, que es fundamental para la comprensión de la lógica. Tampoco se trata de una mera hipótesis que se justifique por su eficacia explicativa, sino que la consideramos como una verdad inmediatamente aprehensible, siguiendo en ello la suprema autoridad en todas las cuestiones del conocimiento: la evidencia. Veo con intelección que, en repetidos actos de representar y juzgar, miento —o puedo mentar— idénticamente lo mismo, el mismo concepto, la misma proposición. Veo intelectivamente que, si se trata de la *proposición* o de la *verdad: π es un número trascendente,* no me refiero para nada a la vivencia individual o al momento de la vivencia de una persona. Veo intelectivamente que este discurso reflexivo tiene realmente como objeto lo que en el discurso directo constituye la significación. Por último, veo intelectivamente que lo que en la citada proposición miento o —si la oigo— aprehendo como su significación, *es* idénticamente lo que es, piense yo y exista y existan en general personas y actos pensantes, o no. Y lo mismo puede decirse de cualesquiera significaciones, significaciones de sujeto, significaciones de predicado, significaciones de referencia y de enlace, etc. Puede decirse sobre todo de las determinaciones ideales, que primariamente

sólo convienen a significaciones. Entre ellas —para recordar algunas especialmente importantes—, los predicados *verdadero* y *falso, posible* e *imposible, general* y *singular, determinado* e *indeterminado,* etc.

Esta verdadera identidad que aquí afirmamos, no es otra que la *identidad de la especie.* Así y sólo así puede abrazar como unidad ideal la multiplicidad de las singularidades individuales (ξυμβάλλειν εἰς ἕν). Las múltiples singularidades con respecto a la significación ideal y una son naturalmente los correspondientes momentos del acto de significar, de las *intenciones significativas.* La significación mantiene, pues, con los actos de significar (y la representación lógica con los actos de representar y el juicio lógico con los actos de juzgar y el raciocinio lógico con los actos de raciocinar) la misma relación que, por ejemplo, la especie *rojo* con las rayas que veo en este papel, rayas que «tienen» todas ese mismo rojo. Cada raya tiene, además, de otros momentos constitutivos (extensión, forma, etcétera), su rojo individual, es decir, su *caso singular* de esa especie cromática, la cual, por su parte, no existe realmente ni en esa raya ni en parte alguna del mundo; ni tampoco «en nuestro pensamiento», en cuanto que éste pertenece igualmente a la esfera del ser real, a la esfera de la temporalidad.

Las significaciones constituyen —podemos decir también— una clase de *conceptos* en el sentido de «*objetos universales*». No por eso son objetos que existan, ya que no en una parte del «mundo», al menos en un τόπος οὐράνιος [4] o en el espíritu divino; pues semejante hipóstasis metafísica fuera absurda. Quien se haya acostumbrado a entender por ser solamente el ser «real» y por objetos objetos reales, habrá de considerar radicalmente erróneo el hablar de objetos universales y su ser. En cambio, no verá nada de extraño en ello quien tome esas expresiones, por de pronto, simplemente como signos de la validez de ciertos juicios, a saber: los juicios en donde se juzga sobre números, proposiciones, figuras geométricas, etc.; y se pregunte si en esto, como en todo, no habrá de concederse evidentemente el título de «objeto que verdaderamente es» al correlato de la validez del juicio, a aquello de que se juzga. En efecto: considerado lógicamente, los siete cuerpos regulares son siete objetos, lo mismo que los siete sabios y el teorema del paralelogramo de las fuerzas es un objeto, lo mismo que la ciudad de París [5].

§ 32. *La idealidad de las significaciones no es una idealidad en sentido normativo*

La idealidad de las significaciones es un caso particular de la idealidad de lo específico en general. No tiene, pues, en manera alguna el sentido de *idealidad normativa,* como si se tratase de un ideal de percepción, de un

[4] Lugar celeste.
[5] Sobre la esencia de los objetos universales véase la Investigación segunda.

valor límite ideal, que estuviese contrapuesto a los casos singulares de su realización más o menos aproximada. Sin duda, el concepto lógico, es decir, el término, en el sentido de la lógica *normativa*, es un ideal con respecto a su significar. Pues la exigencia del arte del conocimiento dice: «emplea las palabras en significación absolutamente idéntica; excluye toda vacilación de las significaciones; diferencia las significaciones y cuida de conservar su diferenciación en el pensar enunciativo mediante signos sensiblemente diferenciados con rigor». Pero este precepto se refiere a lo único que puede someterse a un precepto; se refiere a la formación de términos significativos, al cuidado en la distinción subjetiva y en la expresión de los pensamientos. Las significaciones «en sí», vacile o no vacile el significar, son, como ya hemos explicado, unidades específicas; pero no son ellas mismas unos ideales. La idealidad, en el sentido corriente, normativo, no excluye la realidad. El ideal es un modelo concreto que incluso puede existir como cosa real y estar ante nuestros ojos; como cuando un artista incipiente toma por ideales las obras de un gran maestro, obras que él revive y tras las cuales va su afán en su labor de creación. Y aun cuando el ideal no es realizable, sigue siendo un individuo, por lo menos en la intención representativa. La idealidad de lo específico es, en cambio, lo opuesto exclusivo a la realidad o individualidad; no es un fin de posible aspiración, su idealidad es la de la «unidad de la multiplicidad». No la especie misma, sino lo singular que cae bajo ella es eventualmente un ideal práctico.

§ 33. *Los conceptos «significación» y «concepto», en el sentido de especie, no coinciden*

Las significaciones forman, decíamos, una *clase* de «objetos generales» o especies. Sin duda cada especie, si queremos hablar de ella, supone una significación en la cual está representada; y esta significación es, a su vez, una especie. Pero no debe creerse que la significación, en que una especie está pensada, y su objeto, la especie misma, sean uno y lo mismo. Así como en el terreno de lo individual distinguimos, por ejemplo, entre Bismarck mismo y las representaciones de éste (por ejemplo, *Bismarck, el más grande estadista alemán*, etc.), también en el terreno de lo específico distinguimos, por ejemplo, entre el número 4 mismo y las representaciones (esto es, significaciones) que tienen como objeto el 4, por ejemplo: *el número 4, el segundo número par en la serie de los números*, etc. Así, pues, la universalidad *que* pensamos no se disuelve en la universalidad de las significaciones *en las cuales* la pensamos. Las significaciones, sin perjuicio de ser, como tales, objetos generales, se dividen, con respecto a los objetos a *que se refieren*, en *individuales* y *específicas* o —como por motivos verbales fácilmente comprensibles preferiremos decir— *genéricas*. Así, por ejemplo, las representaciones individuales, como unidades significativas, son *generalia;* en cambio sus objetos son *individualia*.

§ 34. *En el acto de significar, la significación no es consciente objetivamente*

A la significación unitaria corresponde —decíamos— en la vivencia actual de significación un rasgo individual, como caso singular de esa especie; del mismo modo que a la diferencia específica *rojo* corresponde el momento de rojo en el objeto rojo. Si llevamos a cabo el acto y vivimos, por decirlo así, en él, mentamos naturalmente su objeto y no su significación. Cuando, por ejemplo, hacemos un enunciado, juzgamos sobre la cosa en cuestión y no sobre la significación de la proposición enunciativa, no sobre el juicio en sentido lógico. Este no se nos hace objetivo hasta que verificamos un acto mental reflexivo, en el cual no sólo reportamos la vista sobre el enunciado llevado a cabo, sino que ejecutamos la necesaria abstracción (o mejor dicho ideación). Esta reflexión no es un acto que tenga lugar bajo condiciones artificiales, esto es, por modo excepcional; sino que es un elemento normal del pensar lógico. Lo que caracteriza éste es la conexión teorética y la consideración teorética, a ella enderezada, que se verifica en reflexiones escalonadas sobre los *contenidos* de los actos mentales ejecutados. Puede servirnos de ejemplo una forma muy vulgar de consideración mental: «¿Es *S P?* Podría ser. Pero *de esta proposición* se seguiría que *M* es. Esto, empero, no puede ser. Luego tiene que ser falso lo que al principio consideré posible, a saber: *que S fuera P*..., etc., etc.» Atienda el lector a las palabras subrayadas y a las ideaciones en ellas expresadas. *Esa proposición —que S es P—*, que como tema atraviesa toda la consideración. no es notoriamente sólo el efímero momento significativo en el primer acto mental, cuando por vez primera se nos ocurrió el pensamiento, sino que la reflexión lógica es llevada a cabo en ulteriores pasos y sin cesar sigue siendo mentada la significación de la proposición, significación que en el conexo mental unitario concebimos en ideación e identificación como siendo la misma y constituyendo una unidad. Y lo mismo acontece cuando se desenvuelve una fundamentación unitaria teorética. No podemos pronunciar nunca la palabra *luego,* sin reportar la mirada sobre el contenido de significación que tienen las premisas. Al juzgar las premisas, no sólo vivimos en los juicios, sino que reflexionamos sobre los contenidos de ellos; sólo con referencia a estos contenidos aparece motivada la conclusión. Así y sólo así puede la forma lógica de las premisas (que desde luego no llega a recibir esa acentuación general conceptual que halla su expresión en las fórmulas del raciocinio) llegar a determinar intelectivamente la deducción de la conclusión.

§ 35. *Significaciones «en sí» y significaciones expresas*

Hasta ahora hemos hablado preferentemente de significaciones que, como ya dice el sentido normalmente relativo de la palabra significación, son significaciones de expresiones. Pero no existe en sí una conexión necesaria entre las unidades ideales, que de hecho funcionan como significaciones, y los signos a que están unidas, esto es, mediante los cuales se realizan en la vida del alma humana. No podemos, pues, afirmar tampoco que todas las unidades ideales de esa especie sean significaciones expresas. Cada caso de nueva formación de un concepto nos enseña cómo se realiza una significación que nunca antes fuera realizada. Así como los números —en el sentido ideal presupuesto por la aritmética— no nacen y perecen con el acto de numerar; así como, por tanto, la serie infinita de los números representa un conjunto de objetos generales objetivamente fijo, rigurosamente delimitado por una ley ideal, así también sucede con las unidades ideales, puramente lógicas, los conceptos, las proposiciones, las verdades, en suma, las significaciones lógicas. Estas forman un conjunto —ideal y cerrado— de objetos genéricos, a los cuales les es accidental el ser pensados y expresados. Hay, pues, incontables significaciones que en el sentido corriente relativo de la palabra son significaciones meramente posibles, no llegando nunca a expresión e incluso no pudiendo llegar nunca a expresión, a causa de las limitaciones de las fuerzas cognoscitivas en el hombre.

Investigación segunda

La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción

Introducción

La unidad ideal de la significación es concebida por nosotros —de acuerdo con las explicaciones de la investigación anterior— con referencia al carácter de acto que tiene el significar; el cual, con su tinte determinado, diferencia la conciencia significativa de la expresión dada de la conciencia significativa de otra expresión de significación distinta. Naturalmente esto no quiere decir que este carácter de acto sea el elemento concreto sobre el cual se constituye para nosotros la significación como especie. El elemento concreto correspondiente es más bien la vivencia total de la expresión comprendida, vivencia a la cual le es inherente aquel carácter como matiz vivificante. La relación entre la significación y la expresión significativa —y respectivamente su matiz significativo— es la misma que, por ejemplo, la que existe entre la especie «rojez» y el objeto rojo de la intuición —o respectivamente, el momento rojo que en el objeto se manifiesta—. Al mentar la rojez *in specie,* nos aparece un objeto rojo y en este sentido miramos hacia él, aunque no es él lo que mentamos. Al mismo tiempo se destaca en él el momento de la rojez, y en cuanto así es, podemos también decir que miramos hacia dicho momento. Ahora bien, tampoco es este momento, este rasgo singular, individualmente determinado, lo que mentamos, como lo mentaríamos, por ejemplo, si expresáramos la observación fenomenológica de que los momentos de rojez en las partes separadas de la superficie del objeto aparente están igualmente separados. Ante el fenómeno del objeto rojo y del momento de rojez en dicho objeto, lo que mentamos es más bien la rojez idéntica; y la mentamos en un *modo* de conciencia nuevo, mediante el cual se nos hace presente la especie en vez de lo individual. Lo correspondiente a esto debería, pues, trasladarse a la significación, en relación con la expresión y su significar; sin que importe nada que éste sea o no referido a una intuición correspondiente.

La significación como especie se produce, pues, por *abstracción* sobre la base indicada. Pero no por abstracción en ese sentido impropio, que es dominante en la psicología empirista y en la teoría empirista del conocimiento y que resulta incapaz de aprehender lo específico —incluso se le apunta como mérito el no poderlo hacer—. Para una fundamentación filosófica de la lógica pura, la cuestión de la abstracción se plantea por dos

razones: una, porque entre las distinciones categoriales de las significaciones —que ha de tener esencialmente en cuenta la lógica pura— se halla la distinción que corresponde a la oposición entre objetos individuales y objetos universales; y otra, muy especialmente, porque las significaciones en general —las significaciones en el sentido de unidades específicas— constituyen el patrimonio de la lógica pura y, por tanto, todo desconocimiento de la esencia de la especie ha de alcanzar a la propia esencia de las significaciones. Será, pues, conveniente atacar ya en la serie inicial de las investigaciones el problema de la abstracción y, defendiendo la legitimidad de los objetos específicos (o ideales) junto a los individuos (o reales), asentar el fundamento principal para la lógica pura y la teoría pura del conocimiento. En este punto es en el que el psicologismo relativista y empirista se distingue del idealismo, que representa la única posibilidad de una teoría del conocimiento congruente consigo misma.

Naturalmente la expresión de *idealismo* no se refiere aquí a ninguna doctrina metafísica, sino a aquella forma de la epistemología que reconoce, en general, lo ideal como condición de la posibilidad del conocimiento objetivo y no lo elimina deshaciéndolo en consideraciones psicologísticas.

CAPITULO 1

Los objetos universales y la conciencia de la universalidad

§ 1. *Los objetos universales se nos hacen conscientes en actos esencialmente distintos que los objetos individuales*

Ya hemos indicado en pocas palabras nuestra posición propia. No serán necesarias largas consideraciones para justificarla. Pues todo lo que defendemos —la validez de la diferencia entre objetos específicos e individuales y la manera diferente de representación en que unos y otros objetos llegan a clara conciencia en nosotros— está garantizado por la evidencia. Y esta evidencia se da por sí misma, al aclarar las representaciones correspondientes. Basta remontarse a los casos en los cuales se cumplen intuitivamente representaciones individuales o específicas, para obtener la más luminosa claridad sobre los objetos que esas representaciones mientan propiamente y sobre lo que, en su sentido, ha de valer como esencialmente homogéneo o diferente. La reflexión sobre los actos de una y otra clase nos hará patente si, en el modo de efectuarse, existen o no diferencias esenciales.

Y en último término, la consideración comparativa nos enseña que el acto en que mentamos algo específico es de hecho esencialmente diferente del acto en que mentamos algo individual, ya mentemos en este último caso algo concreto como un todo o en dicho concreto una parte individual o una nota individual. Sin duda existe entre ambos actos cierta comunidad fenoménica. En ambos casos aparece el mismo concreto y, en cuanto que éste aparece, resultan dados en ambos casos los mismos contenidos sensibles en el mismo modo de aprehensión; es decir, que el mismo curso de contenidos (actualmente dados) de la sensación y la fantasía sucumbe a la misma «aprehensión» o «interpretación» en la cual se constituye para nosotros el fenómeno del *objeto,* con las *propiedades* presentadas por dichos contenidos. Pero el mismo fenómeno es en los dos casos sede de actos diferentes. En un caso, el fenómeno es la base representativa para un *acto de mención individual,* es decir, para un acto en el cual, con alusión escueta, mentamos eso mismo que en el fenómeno se ofrece, esa cosa o esa nota o ese trozo

de la cosa. En el otro caso, el fenómeno es la base representativa para un acto de aprehensión y mención *especificante;* es decir, que manifestándose la cosa o, mejor dicho, la nota en la cosa, no mentamos, sin embargo, esa nota objetiva, ese aquí y ahora, sino que mentamos su *contenido,* su «idea»; mentamos, no este momento de rojez en esta cosa, sino *la* rojez. Esta mención es notoriamente —con respecto a su base de aprehensión— una mención fundada (véase Investigación sexta, § 26), en cuanto que sobre la «intuición» de la cosa individual (y, respectivamente, de su rojo) se edifica un nuevo modo de aprehensión, que es constitutivo para el hecho de darse intuitivamente la idea de *rojo.* Y así como por el carácter de este modo de aprehensión se ofrece la especie como objeto universal, así en conexión con él se desarrollan formaciones tales como «un rojo» (es decir, el caso de algo que tiene rojez), o «este rojo» (la rojez de esta cosa), etc. Destácase la relación primitiva entre la especie y el caso singular; prodúcese la posibilidad de considerar comparativamente una muchedumbre de casos singulares y eventualmente de juzgar con evidencia: que en cada caso el momento individual es distinto, pero «en» cada caso está realizada la misma especie, que este rojo es lo mismo que aquél (específicamente considerado, es decir, siendo el mismo color) y, sin embargo, es diferente (individualmente considerado, siendo un rasgo singular objetivo distinto). Como todas las distinciones lógicas fundamentales, es ésta también categorial; pertenece a la pura *forma* de posibles objetividades de conciencia, como tales. (Véase sobre esto la Investigación sexta, cap. 6 y ss.

§ 2. *El término de objetos universales es imprescindible*

Los excesos del realismo de los conceptos han sido causa de que se haya negado no sólo la realidad, sino también la objetividad de la especie. Desde luego, sin razón. Para contestar la pregunta de si es posible y necesario concebir las especies como objetos, hace falta notoriamente remontarse a la significación (al sentido, a la mención) de los nombres que nombran especies y a la significación de los enunciados que reclaman validez para especies. Si estos nombres y enunciados admiten ser interpretados —o si la intención de los pensamientos nominales y proposicionales que les dan significación, admite ser entendida— de tal manera que los objetos propios de la intención sean individuales, entonces debemos abrir paso a la doctrina contraria. Pero si ello no es posible, si al analizar la significación de esas expresiones resulta que su intención directa y propia no va enderezada evidentemente a ningún objeto individual; si resulta sobre todo que la referencia de universalidad con que esas expresiones recaen sobre una esfera de objetos individuales es sólo indirecta, aludiendo a conexiones lógicas cuyo contenido (sentido) sólo se despliega en nuevos pensamientos y exige nuevas expresiones, entonces la doctrina contraria es evidentemente falsa. En verdad es totalmente inevitable distinguir entre singularidades in-

dividuales, como son, por ejemplo, las cosas empíricas, y singularidades específicas, como son los números y multiplicidades de la matemática, las representaciones y los juicios (los conceptos y las proposiciones) de la lógica pura. *Número* es un concepto que, como hemos dicho ya muchas veces, comprende en sí, como singularidades, el 1, el 2, el 3, etc. *Un* número es, por ejemplo, *el* número 2, no un grupo de dos objetos singulares individuales. Si a estos últimos nos referimos, aunque sea muy indeterminadamente, tenemos que decirlo; y en todo caso, con la expresión queda entonces también cambiado el pensamiento.

A la distinción entre singularidades individuales y singularidades específicas corresponde la distinción no menos esencial entre universalidades individuales y universalidades específicas. Estas distinciones se trasladan sin más a la esfera del juicio y atraviesan toda la lógica. Los juicios singulares se dividen en *singulares individuales,* como: Sócrates es un hombre, y *singulares específicos,* como: dos es un número par, o cuadrado redondo es un concepto contrasentido. Los juicios universales se dividen en *universales individuales,* como: todos los hombres son mortales, y *universales específicos,* como: todas las funciones analíticas son diferenciables o todas las proposiciones lógicas puras son *a priori.*

Estas y otras distinciones semejantes son imposibles de anular. No se trata de expresiones meramente abreviativas, pues ningún desarrollo verbal de la descripción puede evitarlas.

Por lo demás, cualquier ejemplo puede notoriamente convencernos de que en el conocimiento una especie se convierte realmente en objeto y que en referencia a ella son posibles juicios de iguales formas lógicas que en referencia a objetos individuales. Tomemos un ejemplo del grupo que particularmente nos interesa. Las representaciones lógicas, las significaciones unitarias son —decíamos— objetos ideales, ya representen universalidades o individualidades. Por ejemplo: la ciudad de Berlín, como sentido idéntico en repetidos discursos y menciones; o la representación directa del teorema de Pitágoras, cuya expresión no necesitamos formular explícitamente, o también la representación siguiente: el teorema de Pitágoras.

Desde nuestro punto de vista podríamos señalar que toda significación semejante vale en el pensamiento indudablemente como unidad y sobre ella en ciertos casos cabe incluso juzgar unitariamente con evidencia; toda significación semejante puede ser comparada con otras significaciones y distinguida de ellas, puede ser sujeto idéntico de muchos predicados y punto idéntico de referencia en múltiples relaciones, puede ser colegida con otras significaciones y contada como unidad; siendo idéntica, es también ella, a su vez, objeto con respecto a múltiples nuevas significaciones, y todo esto lo mismo exactamente que otros objetos que no son significaciones, como caballo, piedra, acto psíquico, etc. Sólo porque es algo idéntico puede la significación ser tratada como algo idéntico. Esto es para nosotros argumento inatacable y vale, naturalmente, para todas las unidades específicas, incluso para aquellas que son no-significaciones.

§ 3. *Si la unidad de la especie debe ser entendida como unidad impropia. Identidad e igualdad*

Mientras nosotros pretendemos mantener la estricta identidad de lo específico, en el sentido de la tradición antigua, la doctrina dominante se apoya, en cambio, sobre la amplia difusión del uso impropio del término identidad. Tratándose de cosas iguales hablamos muchas veces de *la misma* cosa. Decimos, por ejemplo, el mismo armario, el mismo traje, el mismo sombrero, refiriéndonos a productos que, elaborados conforme a un mismo modelo, son perfectamente iguales, es decir, son iguales en todo lo que de las cosas de tal especie nos interesa. En este sentido se habla de *la misma convicción, la misma duda, la misma pregunta, el mismo deseo,* etc. Semejante impropiedad —se dice— existe también cuando hablamos de la *misma especie* y particularmente cuando hablamos de la *misma significación.* Con respecto a una vivencia de significación *igual en todo,* hablamos de *la misma* significación —o *del mismo* concepto o de *la misma* proposición—. Con respecto a un colorido siempre igual hablamos del *mismo* rojo (de la rojez en general), del *mismo azul,* etc.

A este argumento contesto: que el uso impropio de la identidad, tratándose de cosas iguales, alude —justamente como impropio— al uso propio correspondiente; esto es, a una identidad. En efecto, donde quiera que existe igualdad hallamos también identidad en el sentido estricto y verdadero. No podemos designar dos cosas como iguales sin indicar el respecto en que son iguales. Digo el respecto, y en ello está la identidad. Toda igualdad tiene referencia a una especie a que están subordinadas las cosas comparadas. Y esta especie no es en ambas algo meramente igual; ni puede serlo, pues de otro modo fuera inevitable el más insensato *regressus ad infinitum.* Cuando indicamos el respecto en que se hace la comparación, señalamos, mediante un término genérico más universal, el círculo de diferencias específicas, en el cual se encuentra la que aparece idéntica en los miembros comparados. Si dos cosas son iguales con respecto a la forma, entonces lo idéntico es la correspondiente especie de la forma; si son iguales con respecto al color, entonces lo idéntico es la especie del color, etcétera. Claro está que no toda especie está unívocamente expresada en la palabra y habrá ocasiones en que faltarán expresiones adecuadas que señalen el respecto, y aun será difícil acaso indicar el respecto claramente. Pero este respecto lo tenemos siempre presente y él es el que determina nuestra afirmación de igualdad. Naturalmente, creeríamos que invierte la verdadera situación objetiva el que quisiera —aunque sólo fuese en el terreno de lo sensible— *definir* esencialmente la identidad como caso límite de la igualdad. La identidad es absolutamente indefinible. No así la igualdad. La igualdad es la relación de los objetos que pertenecen a una y la misma es-

pecie. Si no se permite hablar de identidad de la especie; si no se permite hablar del respecto en que se verifica la igualdad, entonces cae por su base el término de igualdad.

§ 4. *Objeciones contra la reducción de la unidad ideal a la dispersa multiplicidad*

También a otra cosa hemos de dirigir nuestra atención. Si alguien quisiera reducir la expresión de atributo único a la existencia de ciertas relaciones de igualdad, invitaríamosle a meditar la diferencia que se manifiesta en la contraposición siguiente. Comparemos:

1. Nuestra intención cuando *aprehendemos unitariamente* un grupo de objetos en igualdad intuitiva, o cuando *conocemos* de un golpe su igualdad como tal, o también cuando en actos singulares de *comparación* conocemos la igualdad de un objeto determinado con los demás en particular y, finalmente, con todos los objetos del grupo [1]; y
2. nuestra intención cuando —acaso incluso sobre la misma base intuitiva— aprehendemos como *unidad ideal* el atributo, que constituye el respecto de la igualdad (o de la comparación).

Es evidente que, en ambos casos, es totalmente distinto el fin de nuestra intención, el objeto que mentamos y que nombramos como sujeto de nuestro enunciado. Por muchos que sean los objetos que en la intuición o comparación se nos ofrezcan, es seguro que en el segundo caso no son mentados ni ellos ni sus igualdades. Mentado es lo «universal», la unidad ideal y no estas singularidades, no estos muchos.

Ambas situaciones objetivas intencionales son completamente diferentes, no sólo en lo lógico, sino en lo psicológico. En el segundo caso no es necesaria, en general, ninguna intuición de igualdad ni comparación. Reconozco este papel como papel y como blanco y veo con claridad el sentido universal de las expresiones *papel* y *blanco,* sin tener que ejecutar ningunas intuiciones de igualdad ni comparaciones. Por lo demás, podrá decirse que las representaciones conceptuales no se hubieran producido psicológicamente sin la aparición conjunta de objetos iguales y colocados por la igualdad en relación intuitiva. Pero este hecho psicológico es aquí de mínima importancia, comparado con la cuestión de cómo valga y haya de valer con evidencia el atributo en el conocimiento.

También es claro, por último, que, cuando se quiere hacer comprensible la intención dirigida a una especie y se quiere lograr esa comprensión por medio de una representación —sea concebida como quiera— de singularidades tomadas de grupos de igualdad, las singularidades representadas en cada caso comprenden sólo algunos pocos miembros de los grupos y no

[1] V. en mi *Philosophie der Arithmetik* desarrollos más detenidos sobre aprehensiones intuitivas colectivas, 1891, cap. XI. Sobre el conocimiento intuitivo de la igualdad, véase en particular la p. 233.

pueden, por tanto, agotar la extensión total. Será, pues, lícito preguntar: ¿Qué es lo que produce la unidad de la extensión? ¿Qué es lo que la hace posible para nuestra conciencia y nuestro saber, si nos falta la unidad de la especie y al mismo tiempo la forma mental de la totalidad, por medio de la cual adquiere referencia a la total multiplicidad de las *A*, mentalmente representada (mentada en el sentido de la expresión: *la totalidad de las A*)? Naturalmente no resuelve nada el aludir al «mismo» momento común en todos. Este existe numéricamente tantas veces como objetos singulares de la extensión sean representables. ¿Cómo, pues, lo que de por sí necesita unificación va a poder unificar?

Tampoco resuelve nada el apelar a la posibilidad objetiva de reconocer todos los miembros de la extensión como iguales entre sí. Esta posibilidad no puede dar unidad a la extensión para nuestro pensar y conocer; pues no es nada para nuestra conciencia si no es pensada y vista con intelección. Mas, por una parte, el pensamiento de la unidad de la extensión está ya presupuesto, y, por otra parte, esa unidad misma se nos ofrece como unidad ideal. Es notorio que todo intento de transmutar en la interpretación el ser de lo ideal en un ser posible de lo real, tiene que fracasar, por el hecho de que las posibilidades mismas son también objetos ideales. En el mundo real no se encuentran números en general, triángulos en general. Pero tampoco se encuentran posibilidades.

La concepción empirista pretende evitar la necesidad de admitir los objetos específicos, retrocediendo a la extensión de éstos. Pero, como vemos, esta concepción es imposible. No puede decirnos qué es lo que da unidad a la extensión. La objeción siguiente nos lo hace ver particularmente claro. La concepción combatida opera con «círculos de semejanza»: pero toma harto ligeramente la dificultad que representa el hecho de que cada objeto pertenezca a una pluralidad de círculos de semejanza y de que sea preciso contestar a la pregunta acerca de lo que separa unos de otros esos círculos de semejanza. Se ve claramente que, sin tener ya la unidad de la especie, sería inevitable un *regressus in infinitum*. Un objeto *A* es semejante a otros objetos; a unos desde el punto de vista *a* y a otros desde el punto de vista *b*, etcétera. El punto de vista mismo no debe, empero, significar que exista una especie que crea unidad. ¿Qué es, pues, lo que hace, por ejemplo, que el círculo de semejanza condicionado por la *rojez* sea uno frente al condicionado por la *triangularidad?* La concepción empirista sólo puede decir: son semejanzas distintas; si *A* y *B* son semejantes con respecto a la rojez, y *A* y *C* son semejantes con respecto a la triangularidad, estas semejanzas son de *especie* diferente. Esto es, que de nuevo tropezamos con las especies. Las semejanzas mismas son comparadas y forman géneros y especies, lo mismo que sus miembros absolutos. Tendríamos, pues, que remitirnos también a las semejanzas de estas semejanzas. Y así sucesivamente *in infinitum.*

§ 5. *Continuación. La discusión entre J. St. Mill y H. Spencer*

La concepción psicologística, al pulverizar la unidad de la especie en la pluralidad de los objetos que caen bajo ella, tropieza, pues, con dificultades, algunas de las cuales fueron bien pronto sentidas. Pero la solución de esas dificultades fue aceptada con harta premura como satisfactoria. Es interesante observar cómo J. St. Mill [2], contradiciendo a su doctrina psicologística, quiere mantener el término: *indentidad* del atributo e intenta justificarlo frente a Spencer [3], quien, más consecuente en esto, sólo admite el término de atributos *completamente iguales*. La contemplación de diferentes hombres despierta en nosotros sensaciones no idénticas, sino sólo completamente iguales, y por tanto —cree Spencer— debe designarse la humanidad en cada hombre como un atributo diferente. Pero contra esto arguye Mill diciendo que entonces también será diferente la humanidad de un mismo hombre ahora y dentro de media hora. «Si cada representación universal —dice [4]— hubiera de considerarse no como lo 'uno en lo múltiple', sino como tantas representaciones distintas cuantas son las cosas a que es aplicable, no habría expresiones universales. El nombre no tendría significación universal, si la voz *hombre* hubiera de designar una cosa cuando es aplicada a Juan y otra distinta cuando es aplicada a Pedro, aunque ambas cosas sean completamente iguales.»

La objeción es exacta; pero alcanza igualmente a la propia doctrina de Mill. En efecto, pocas líneas después, Mill dice: «La significación de cada nombre universal es un fenómeno exterior o interno, que en último término consta de sentimientos; y estos sentimientos, si su conexión es interrumpida un instante, ya no son los mismos sentimientos en el sentido de la identidad individual.» Pero Mill cree poder vencer fácilmente esta dificultad tan rigurosamente señalada aquí. «¿Qué es, pues —pregunta—, ese quid común que da su significación a un nombre universal? Spencer sólo puede decir: es la semejanza de los sentimientos. Pero yo contesto: el atributo es justamente esa semejanza. *Los nombres de atributos* son, en último análisis, *nombres de las semejanzas entre nuestras sensaciones* (u otros sentimientos). Todo nombre universal, ya sea de especie abstracta o de especie concreta, denota o connota una o varias de esas semejanzas» [5].

¡Extraña solución! Así, pues, la «connotación» no consta ya de atributos, en el sentido corriente, sino de esas semejanzas. Mas ¿qué consigue esta sustitución? Cada una de esas semejanzas mienta no el *feeling* (sentimiento) de la semejanza, que es un sentimiento individual y momentáneo, sino el idéntico «uno en lo múltiple» —lo cual presupone lo que había que explicar—.

[2] *Lógica,* de Mill, libro II, cap. II, § 3. Nota final.
[3] Spencer, *Psychology,* II, § 294. Nota.
[4] *Loc. cit.,* p. 186.
[5] *Op. cit.,* p. 186.

Naturalmente, tampoco se ha llevado a cabo la reducción a un número menor de tales inexplicabilidades. En efecto, a cada atributo distinto corresponde una semejanza diferente. Mas ¿hasta qué punto podemos propiamente hablar de sólo una semejanza en cada caso, si a cada caso singular de comparación corresponde una semejanza particular, esto es, si a cada atributo le pertenece un número ilimitado de posibles semejanzas? Esto nos conduce a la cuestión, ya antes discutida, acerca de cuál sea el fundamento que dé base a la conexión unitaria de todas esas semejanzas; cuestión que basta plantear para reconocer la falsedad de la concepción relativista.

El mismo Mill siente cuán débil es su explicación, puesto que añade las siguientes frases: «Difícilmente se dudará de que si cien sensaciones son indiscerniblemente iguales, hay que hablar de su semejanza como de una única semejanza y no como de cien semejanzas, que fueran semejantes tan sólo una de otra. Las *cosas* entre sí *comparadas* son muchas; pero el *quid,* que es común a todas ellas, debe ser aprehendido como *uno;* lo mismo que el nombre es concebido como uno, aun cuando tantas veces como sea pronunciado corresponderá a sensaciones sonoras numéricamente distintas.» ¡Extraña ilusión! ¡Como si por decretar un modo de hablar pudiéramos determinar que a una multiplicidad de actos corresponde o no unidad de lo pensado y como si no fuera la unidad ideal de la intención la que da a las palabras su sentido unitario. Sin duda, las «cosas» comparadas son muchas; sin duda, el quid común a todas ellas debe ser concebido como uno. Pero si decimos «debe» es sólo porque ese quid *es* justamente uno. Y si esto vale para las «semejanzas», ha de valer también para los atributos desnudos, los cuales, por tanto, deben distinguirse esencialmente de los *feelings* (sentimientos). Así, pues, no es lícito seguir hablando como si se tratara de psicología, cuando lo que se está haciendo es una investigación de conceptos.

«La discusión entre Spencer y yo —dice Mill [6]— es una discusión puramente de palabras. Pues ninguno de los dos creemos que un atributo sea una cosa real, con existencia objetiva. Consideramos el atributo como un modo particular de denominar nuestras sensaciones —o nuestras esperanzas—, vistas por el lado de su referencia a un objeto exterior que las excita. La discusión suscitada por Spencer no se refiere, pues, a las propiedades de una cosa realmente existente, sino a la mayor o menor aptitud para los fines filosóficos que poseen dos *diferentes modos de usar un nombre.*» Naturalmente, tampoco nosotros enseñamos la *realidad* de los atributos; pero exigimos un análisis más preciso de eso que hay detrás de «los diferentes modos de usar un nombre» y de eso que sirve de fundamento a la «aptitud de los nombres para fines filosóficos» y para el pensar en general. Mill no ve que el sentido unitario de un nombre y de toda expresión es igualmente una unidad específica y que, por tanto, reducir la unidad de la especie a la unidad de la significación verbal no es más que aplazar el problema.

[6] *Op. cit.,* p. 185.

§ 6. *Tránsito a los capítulos siguientes*

Ya en las consideraciones últimas nos hemos visto obligados a hacer la crítica de una concepción contraria a la nuestra. Tratábase de un nexo de pensamientos en el cual coinciden todas las formas de la teoría empirista de la abstracción, por diferentes que sean en su restante contenido. Pero parece indispensable conceder ahora a la crítica mayor espacio, para poder aprovechar nuestra concepción de la esencia de los objetos universales y de las representaciones universales, en el análisis y examen de las diferentes formas principales que ha asumido la teoría moderna de la abstracción. La indicación crítica de los errores en que incurren las concepciones ajenas nos dará ocasión para completar y redondear nuestra concepción propia y, al mismo tiempo, poner a prueba su solidez.

La «teoría» [7] empírica de la abstracción adolece —como la mayor parte de las doctrinas defendidas por la moderna teoría del conocimiento— de una confusión entre dos intereses científicos esencialmente diferentes, uno de los cuales se refiere a la *explicación* psicológica *de las vivencias* y el otro a la *aclaración* «lógica» de su *contenido* o *sentido* mental y a la crítica de su posible función cognoscitiva. En el primer respecto se trata de indicar las conexiones empíricas que en el curso del acontecer real enlazan la vivencia mental dada con otros hechos —hechos que, como causas, han producido dicha vivencia o en los cuales dicha vivencia ha provocado efectos—. En el otro respecto interesa, en cambio, el «origen de los conceptos» que pertenecen a las palabras, esto es, la aclaración de su «mención propia» o su «significación propia» mediante confirmación evidente de su intención en el sentido *impletivo*, que actualizamos con auxilio de una intuición adecuada. El estudio de la esencia de esas conexiones fenomenológicas constituye el fundamento indispensable para llevar a cabo la aclaración epistemológica de la «posibilidad» del conocimiento; esto es, en nuestro caso: para reducir a claridad esencial la posibilidad de enunciados válidos sobre objetos universales (o sobre objetos singulares, como objetos de los conceptos universales correspondientes), y en conexión con ello determinar intelectivamente el sentido legítimo, en el cual se puede decir válidamente que lo universal es y que lo singular se halla bajo predicados universales. Toda teoría de la abstracción que quiera ser *epistemológica,* esto es, que quiera explicar el conocimiento, falla desde luego su propósito si —en vez de describir la situación objetiva inmediata, en que lo específico se nos hace consciente, y mediante ella aclarar el sentido de los nombres atributivos y posteriormente dar solución evidente a los múltiples malentendidos que la esencia de la especie ha sufrido— va a perderse en análisis empírico-psicológicos del pro-

[7] El término de teoría no es precisamente muy adecuado, supuesto que no hay aquí nada que teorizar, esto es, nada que explicar, como ha de ponerse de manifiesto más adelante.

ceso abstractivo, según causas y efectos, y pasando rápidamente sobre el contenido descriptivo de la conciencia abstractiva, endereza su interés principalmente hacia las disposiciones inconscientes, hacia las tramas hipotéticas de asociaciones. Habitualmente encontramos que no es atendido y señalado el contenido esencial inmanente de la conciencia de la universidad, con la cual ha de llevarse a cabo la aclaración deseada.

También falla desde luego su propósito toda teoría de la abstracción que, aun enderezando su interés hacia el terreno de lo dado inmanentemente en toda abstracción propia (esto es, intuitiva), y por tanto evitando la errónea mezcla del análisis esencial con el análisis empírico (del análisis aclarativo epistemológico con el análisis explicativo psicológico), viene a caer en cambio en otra confusión —a la que incita irresistiblemente la multivocidad del término de representación universal—, en la confusión entre el análisis *fenomenológico* y el análisis *objetivo,* atribuyendo a los actos mismos, como elemento real constituyente, lo que los actos de significar se limitan a interpretar en sus objetos. Y así, sin notarlo, es una vez más abandonada la esfera de la conciencia y su esencia inmanente —esfera que da aquí la pauta—, y todo queda entregado a la confusión.

Los análisis siguientes han de demostrar que esta característica sumaria conviene a las más influyentes teorías modernas de la abstracción; las cuales fallan su propósito por las razones que acabamos de indicar en general.

CAPITULO 2

La hipóstasis psicológica de lo universal

§ 7. *La hipóstasis metafísica y psicológica de lo universal. El nominalismo*

Dos malentendidos han dominado la evolución de las teorías sobre los objetos universales. Primero: la *hipóstasis metafísica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies *fuera* del pensamiento; segundo: la *hipóstasis psicológica* de lo universal, la aceptación de una existencia real de las especies *en el* pensamiento.

Contra el primer malentendido, que sirve de base al realismo platónico (en el sentido de la concepción tradicional), revuélvese el nominalismo antiguo; y no sólo el nominalismo extremo, sino también el nominalismo conceptual. Por otra parte, la lucha contra el segundo malentendido, especialmente en la forma de las ideas absctractas de Locke, ha determinado la evolución de la teoría moderna de la abstracción, desde Berkeley, dándole la tendencia resuelta hacia el nominalismo extremo (que al presente suele llamarse nominalismo a secas y oponerse al conceptualismo). Creyóse, en efecto, que, para evitar el absurdo de las ideas abstractas de Locke, era necesario negar, en general, los objetos universales, como unidades peculiares de pensamiento, y las representaciones universales, como actos peculiares de pensamiento. Desconociendo la diferencia entre intuiciones universales (entre las cuales están no sólo aquellas ideas abstractas, sino también las imágenes comunes de la lógica tradicional) y significaciones universales, rechazáronse —bien que no literalmente, al menos según el sentido— estas últimas «representaciones conceptuales» con su peculiar intención representativa, y se sustituyeron por representaciones singulares individuales, que no funcionaban más que de un modo psicológico peculiar.

Y así a aquellos dos malentendidos se agrega un tercero, el del nominalismo, que en sus diferentes formas cree poder interpretar lo universal, por lo que respecta al objeto y al acto mental, convirtiéndolo en singular.

Debemos analizar, uno tras otro, estos malentendidos —en cuanto que tienen interés actual—. En la naturaleza de las cosas está fundado —y ya

nuestras reflexiones anteriores lo hacen notorio— que las cuestiones debatidas acerca de la esencia de los objetos universales no puedan separarse de las referentes a la esencia de las representaciones universales. No hay perspectiva alguna de poder exponer de modo convincente la validez propia de los giros que hablan de objetos universales, si no se resuelve la duda de cómo dichos objetos puedan ser representados y si posteriormente no se refutan las teorías que, mediante análisis científicos psicológicos, parecen demostrar que no hay más que representaciones singulares, que sólo objetos singulares pueden llegar a sernos conscientes y que, por tanto, el término de objetos universales debe ser tomado por *ficticio* y aun completamente *impropio*.

Los malentendidos del realismo platonizante pueden considerarse como resueltos desde hace mucho tiempo. Los dejaremos a un lado. En cambio, los motivos mentales, que parecen empujarnos al realismo psicologístico, siguen siendo todavía eficaces, como demuestra, sobre todo, el modo en que Locke suele ser criticado. Al estudio de dichos motivos dedicaremos este capítulo.

§ 8. *Un pensamiento engañador*

A nuestra concepción podría oponerse —no tanto con seria convicción como más bien con el propósito de demostrar apagógicamente que es imposible sostener el término de especie, en el sentido de objeto universal— la siguiente serie de pensamientos:

Si las especies no son nada real, ni tampoco nada en el pensamiento, entonces no son absolutamente nada. ¿Cómo podemos hablar de algo, sin que este algo sea —al menos *en nuestro pensamiento*—? El ser de lo ideal es, pues, claro está, un ser en la conciencia. Por eso con razón se le llama: contenido de la conciencia. En cambio, el ser real es justamente un ser que no es mero ser en la conciencia o ser-contenido; sino ser en sí, ser trascendente, ser fuera de la conciencia.

Sin embargo, no nos perdamos en las falsas vías de esta metafísica. Real es para nosotros tanto lo «en» la conciencia como lo «fuera». Real es el individuo en todas sus partes constituyentes; es un aquí y ahora. Como nota característica de la realidad, bástanos la temporalidad. Ser real y ser temporal no son ciertamente conceptos idénticos; pero sí conceptos de igual extensión. Naturalmente, no queremos decir que las vivencias psíquicas sean cosas en el sentido de la metafísica. Pero son pertenecientes a la unidad de una cosa, si es justa la vieja convicción metafísica de que todo lo que es en el tiempo necesariamente o es cosa o contribuye a constituir cosas. Mas si hemos de excluir toda metafísica, definiremos sin vacilar la realidad por la temporalidad. Pues lo único que aquí importa es la oposición al «ser» intemporal de lo ideal.

También es seguro, además, que lo universal, tan pronto como de él

hablamos, es pensado por nosotros. Mas no por eso es contenido mental en el sentido de un elemento real en la vivencia de pensamiento; ni tampoco es contenido mental en el sentido del contenido significativo, sino que más bien es entonces *objeto* pensado. ¿Cabe desconocer que un objeto, aun cuando sea objeto real y objeto verdaderamente existente, no puede ser concebido como trozo real del acto que lo piensa? Y lo ficticio y absurdo, ¿no es —siempre que de él hablamos— un objeto por nosotros pensado?

Naturalmente, no es nuestro propósito poner en un mismo plano el *ser de lo ideal* y el *ser pensado de lo ficticio o contra sentido* [1]. Este último no existe. De él no puede decirse nada categóricamente en sentido propio. Y si a pesar de ello hablamos de él como si fuera, como si tuviera su modo propio de ser, el modo «meramente intencional», resulta esta manera de hablar —considerada más exactamente— una manera de hablar impropia. En verdad sólo existen ciertas conexiones, válidas por ley, entre «representaciones sin objeto», que, merced a su analogía con las verdades referentes a representaciones objetivas, incitan a hablar de los objetos meramente representados, los cuales en verdad no existen. En cambio, los objetos ideales existen verdaderamente. Es evidente que no sólo tiene sentido hablar de tales objetos (por ejemplo: del número 2, de la cualidad rojez, del principio de contradicción, y otros semejantes) y representarlos como dotados de predicados, sino que también aprehendemos *intelectivamente* ciertas verdades categóricas, que se refieren a estos objetos ideales. Si estas verdades valen, tiene que existir todo aquello que presupone objetivamente su validez. Si veo con intelección que 4 es número par, que el predicado enunciado conviene realmente al objeto ideal 4, entonces este objeto no puede ser una mera ficción, una mera «*façon de parler*», una nada.

Lo cual no excluye que el sentido de este ser, y con él el sentido de la predicación, no sea aquí el mismo que en los casos en que a un sujeto real le es atribuido (o negado) un predicado real, su *propiedad*. Dicho de otro modo: no negamos, sino más bien acentuamos que dentro de la unidad conceptual del ser (o, lo que es lo mismo, del objeto en general), existe una diferencia categorial fundamental; de la que justamente nos hacemos cargo al distinguir entre ser ideal y ser real, ser como especie y ser como individualidad. E igualmente se divide la unidad conceptual de la predicación en dos especies esencialmente distintas: según sean atribuidas (o negadas) a una individualidad sus propiedades o a una especie sus determinaciones genéricas. Pero esta distinción no anula la suprema unidad en el concepto del objeto y correlativamente en el concepto de la unidad proporcional categórica. En todo caso conviene o no conviene a un objeto (sujeto) algo (predicado), y el sentido de este universalísimo convivir con las leyes a él pertenecientes determina también el sentido universal del ser (o del objeto en general); así como el sentido más especial de la predicación gené-

[1] Véase contra ello a B. Erdmann, *Logik*, I, 81 y 85. K. Twardowski *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstad der Vorstellungen*, p. 106.

rica con las leyes a ella coordenadas determina (o presupone) el sentido del objeto ideal. Si todo lo que es vale para nosotros, con razón, como siendo y como siendo así, merced a la evidencia con que en el pensamiento lo aprehendemos como siendo, entonces no puede hablarse de que sea lícito rechazar la legitimidad propia del ser ideal. En realidad, no hay artificio de interpretación que pueda eliminar los objetos ideales de nuestro pensamiento y de nuestro lenguaje.

§ 9. *La teoría de las ideas abstractas en Locke*

Ya hemos dicho que la hipóstasis psicológica de lo universal en la filosofía de Locke ha tenido una gran influencia histórica. Dicha hipóstasis se produjo por el pensamiento siguiente:

En la efectividad real no existe nada que se parezca a un universal; sólo existen realmente cosas individuales, que se clasifican en especies y géneros por sus igualdades y semejanzas. Si nos atenemos a la esfera de lo inmediatamente dado y vivido o, hablando como Locke, a las «ideas», entonces las cosas aparentes son complexiones de «ideas simples», de tal suerte, que en muchas de estas complexiones suelen reaparecer las mismas notas fenoménicas aisladas o en grupos. Ahora bien, nosotros *nombramos* las cosas; y las nombramos no sólo con nombres propios, sino principalmente por medio de nombres comunes. Mas el hecho de poder nombrar muchas cosas, con un solo sentido, mediante uno y el mismo nombre universal, demuestra que a ese nombre debe corresponder un sentido universal, una *idea universal.*

Consideremos detenidamente el modo como el nombre universal se refiere a los objetos de la clase correspondiente. Vemos que lo hace mediante una y la misma nota (o complejo de notas), común a todos esos objetos, y que la unidad de sentido del nombre universal sólo alcanza a los objetos nombrados por esa —y no otra— nota (o *idea* de nota).

El pensamiento universal, que se verifica en significaciones universales, presupone, pues, que tenemos la *capacidad de abstracción,* esto es, la capacidad de separar de las cosas fenoménicas —que nos son dadas como complexiones de notas— ideas parciales, ideas de notas singulares y enlazarlas a palabras como significaciones universales de éstas. La posibilidad y efectividad de tales separaciones está garantizada por el hecho de que todo nombre universal tiene su propia significación, esto es, lleva exclusivamente unida a él la idea de una nota; y asimismo, de que nosotros, a capricho, podemos echar mano de cualesquiera notas y convertirlas en significaciones de nuevos nombres universales.

Desde luego, la formación de las «ideas abstractas» o «universales», «ficciones» y «artificios» del espíritu, no deja de presentar dificultades. «No se ofrecen tan fácilmente como propendemos a creer. ¿No exige cierto esfuerzo y habilidad la formación de *la idea universal de triángulo* (que no es,

sin embargo, de las más amplias y difíciles)? Porque ese triángulo no deberá ser ni acutángulo, ni rectángulo, ni equilátero, ni isósceles, ni escaleno, sino todo eso y nada de eso a la vez. En realidad es algo imperfecto que no puede existir, una idea en la cual están reunidas ciertas partes de ideas diferentes e incompatibles. Sin duda, el espíritu, en ese su estado imperfecto, necesita de tales ideas y se apresura a adquirirlas para mayor comodidad de la comunicación y ampliación del saber... Sin embargo, puede presumirse, con razón, que esas ideas son signos de nuestra imperfección»[2].

§ 10. *Crítica*

En estos pensamientos se juntan varios errores fundamentales. El defecto capital de la teoría del conocimiento de Locke y de los ingleses en general, la idea poco clara de la *idea,* se revela aquí en sus consecuencias. Anotemos los puntos siguientes:

1.º La idea es definida: todo objeto de percepción interna. «Llamo idea —dice Locke— a todo lo que la mente percibe en sí misma, o es objeto inmediato de percepción, pensamiento o comprensión»[3]. Esto se extiende bien pronto —la percepción no necesita ser actual— y resulta entonces que todo objeto *posible* de percepción interna y finalmente todo contenido, en sentido inmanente psicológico, toda vivencia psíquica en general, queda comprendido bajo el título de idea.

2.º Pero la palabra idea tiene en Locke al mismo tiempo la significación más estrecha de *representación* —en el sentido que caracteriza una limitada clase de vivencias y más exactamente de vivencias intencionales—. Toda idea es idea *de algo,* representa algo.

3.º Además, en Locke se mezclan y confunden la representación y lo representado, el fenómeno y lo que aparece fenoménicamente, el acto (el fenómeno del acto como elemento real inmanente del curso de la conciencia) y el objeto al cual la intención se dirige. Y así el objeto que se manifiesta se convierte en idea y sus notas en ideas parciales.

4.º La confusión señalada en el punto anterior guarda conexión con el hecho de que Locke confunda las notas, que convienen al objeto, con los contenidos inmanentes que constituyen el núcleo sensible del acto de representación, esto es, con las sensaciones que el acto de aprehensión interpreta objetivamente o con las cuales pretende percibir (o intuir) las notas objetivas.

[2] Locke, *Essay,* tomo IV, cap. VII, p. 9.

[3] *Essay,* tomo II, cap. VIII, p. 8. Véase también la segunda carta al obispo de Worcester (*Philos. Works,* ed. J. A. St. John, London, 1882, II, 340 y 343): «*he that thinks must have immediate object of his mind in thinking: i. e. must have ideas*» (el que piensa debe tener algún objeto inmediato de su mente al pensar; es decir, debe tener ideas).

5.° Bajo el título de «ideas universales», confunde Locke también las notas como atributos específicos y las notas como momentos objetivos.

6.° Por último —y esto tiene particular importancia— falta por completo en Locke la distinción entre la representación en el sentido de representación intuitiva (fenómeno, «imagen» que tenemos en la fantasía) y la representación en el sentido de representación significativa. Aquí podemos entender por representación significativa tanto la intención significativa como el cumplimiento significativo; pues en Locke nunca están distinguidas ambas cosas.

Estas confusiones —de que adolece hasta hoy la teoría del conocimiento— son las que dan a la teoría de las ideas abstractas universales de Locke el aspecto de notoria claridad, que pudo engañar a su autor. Los objetos de las representaciones intuitivas, los animales, árboles, etc., aprehendidos tal y como se nos aparecen (no, pues, como los conjuntos de «cualidades primarias» y «fuerzas», que son, según Locke, las verdaderas cosas, pues éstas no son en ningún caso *las* cosas que se nos ofrecen en las representaciones intuitivas), no pueden, de ninguna manera, valer como complexiones de «ideas» y, por tanto, como «ideas». No son objetos de posible «percepción interna», como si formasen en la conciencia un contenido fenomenológico complejo y pudiesen ser encontrados en ella como datos reales.

No se deje nadie engañar por el hecho de que, en giros equívocos, designemos con las mismas palabras las determinaciones de las cosas, que se nos ofrecen a los sentidos, y los momentos representativos de las sensaciones, hablando por tanto de «color», «suavidad», «figura», ya en el sentido de propiedades objetivas, ya en el sentido de sensaciones. Entre ambas cosas existe una diferencia fundamental. Las sensaciones representan las determinaciones objetivas en las correspondientes percepciones de las cosas, mediante las aprehensiones que las vivifican; pero no son nunca esas determinaciones mismas. El objeto que se aparece, tal y como se aparece, es trascendente a su aparición como fenómeno. Bien puede suceder que las determinaciones aparentes mismas sean por nosotros —a consecuencia de cualesquiera motivos— distinguidas en fenoménicas y en verdaderas; por ejemplo, en el sentido de la tradición, en secundarias y primarias. Pero la subjetividad de las determinaciones secundarias no puede nunca significar el contrasentido de que sean elementos reales de los fenómenos. Los objetos aparentes de las intuiciones externas son unidades *mentales,* pero no «ideas» o complejos de ideas, en el sentido que este término tiene en Locke. Por consiguiente hay que añadir: que la nominación por medio de nombres universales no consiste en destacar de esos complejos de ideas ciertas ideas singulares comunes y adherirlas a las palabras como «significaciones» de éstas. La nominación, como nominación propia, verificada sobre la base de la intuición, podrá dirigirse especialmente a una nota singular; pero ese dirigirse es una mención en el sentido análogo en que es mención el dirigirse hacia el objeto concreto mismo. Y esa mención mienta *por sí* algo que en la mención de lo

concreto es, en cierto modo, mentado en común. Esto, empero, no quiere decir que verifique una separación.

Podemos decir en general: aquello a que se dirige una intención se convierte por ello en propio objeto del acto. Pero decir: se convierte en *propio objeto,* y decir: se convierte en un objeto *separado* de todos los demás objetos, son dos afirmaciones radicalmente distintas. Si por notas entendemos momentos atributivos, las notas son evidentemente inseparables de su base concreta. Contenidos de esa especie no pueden existir por sí. Pero no por eso dejan de poder ser mentados por sí. La intención no separa; mienta, y lo que mienta, lo aísla *eo ipso,* en cuanto que mienta eso precisamente y no otra cosa. Lo mismo puede decirse de toda mención; y hay que ver claramente que no todo mentar es intuir y no todo intuir es un intuir adecuado, un intuir que comprende en sí perfecta y exhaustivamente su objeto.

Pero esto no es aún suficiente para nuestro problema. El momento objetivo individual singular no es todavía el atributo *in specie.* Cuando mentamos lo primero, el momento, tiene la mención el carácter de mención individual; cuando mentamos lo específico, tiene la mención el carácter de mención específica. Claro está que tampoco aquí el subrayado del momento atributivo significa separación. Sin duda la mención, en el último caso, se endereza en cierto modo también hacia el momento aparente; pero esto sucede de un modo esencialmente nuevo. Y puesto que es idéntica la base de intuición, ha de estar la diferencia en el carácter del acto. Diferencias semejantes han de tenerse en cuenta entre la representación genérica, en sentido corriente (como *árbol, caballo,* etc.), y las representaciones directas de cosas (en general, representaciones directas de concretos). Siempre habremos de distinguir entre las intuiciones escuetas totales y parciales, que constituyen la base, y los cambiantes caracteres del acto, que se construyen sobre dicha base como elementos mentales, sin que varíe nada en lo sensible-intuitivo.

Para un análisis más exacto habría que tener en cuenta otras distinciones de los actos; muchas más de las que necesitamos hacer para la crítica de Locke. Lo singular intuitivo es unas veces mentado directamente como *éste, aquí;* otras veces es mentado como *sede de un universal,* como sujeto de un atributo, como singular de un género empírico; otras veces es mentado *el universal mismo,* por ejemplo, la especie de la nota destacada en una intuición parcial; otras veces es mentada *una especie como especie de un género (ideal),* etc. En todos estos modos de aprehensión puede, en ocasiones, una y la misma intuición sensible funcionar como base.

A las diferencias del pensamiento «propio», en las cuales se constituyen en acto las formas categoriales varias, siguen luego también las *intenciones simbólicas* de las expresiones. En la manera de enunciar y significar está dicho y mentado todo aquello que acaso no está actualizado en modo propio e intuitivamente cumplido. El pensamiento es entonces un pensamiento «meramente simbólico» o «impropio».

De esta situación fenomenológica afectiva no se hace cargo Locke. Ya

hemos dicho [4] que Locke toma la imagen sensible-intuitiva —merced a la cual se cumple la intención significativa— por la significación misma. Nuestra última consideración confirma y aclara esta objeción. Pues la identificación de Locke no es legítima ni entendiendo por significación la intención significativa, ni entendiendo por significación el cumplimiento significativo. La primera está en la expresión como tal. La intención significativa de la expresión constituye el representar universal, en el sentido del significar universal; y éste es posible sin la menor base de intuición actual. Mas si en un caso dado se verifica un cumplimiento, recordemos que, según nuestras anteriores consideraciones, la imagen sensible-intuitiva no es el cumplimiento significativo mismo, sino la mera base de este acto de cumplimiento. Al pensamiento universal llevado a cabo sólo «simbólicamente», esto es, a la mera significación de la palabra universal, corresponde entonces el pensamiento «propiamente» llevado a cabo; el cual, por su parte, está fundado en un acto de intuición sensible, pero no es idéntico a éste.

Y ahora ya comprendemos perfectamente las engañosas confusiones en el pensamiento de Locke. El hecho notorio de que todo nombre universal tenga su significación universal propia se convierte para Locke en la afirmación de que a todo nombre universal pertenece una *idea universal;* y esta idea no es para él sino la *representación intuitiva singular* (un fenómeno singular) de una nota. Esta es una consecuencia necesaria de la confusión que Locke comete entre la significación de la palabra y el fenómeno mismo, confusión que obedece a que la significación de la palabra se *cumple* sobre la base del fenómeno de la nota; y así resulta de dicha confusión que la significación separada (ya la intencional, ya la impletiva) se convierte en la intuición separada de la nota. Y como, además, Locke no distingue entre el fenómeno o apariencia de la nota y la nota que aparece [5], ni tampoco entre la nota como momento y la nota como atributo específico [6], resulta que con su «idea universal» lo que hace, en realidad, es una *hipóstasis psicológica de lo universal,* y lo universal se convierte en dato real de la conciencia [7].

§ 11. *El triángulo universal de Locke*

Estos errores se vengan del gran pensador imponiéndole los absurdos, que se ve compelido a desarrollar en el ejemplo de la idea universal de un triángulo. Esta idea es la idea de un triángulo que no es ni rectángulo, ni acutángulo, etc. Y así parece ser, en efecto, si la idea universal de triángulo

[4] Véase el último número en la enumeración de las confusiones cometidas por Locke, p. 312.

[5] V. *supra,* p. 311, núm. 3.

[6] V. *supra,* p. 312, núm. 5.

[7] Es muy notable el hecho de que Locke mismo, cuya interpretación de la doctrina platónica de las ideas nos obliga a la mayor gratitud, haya caído en el error de la hipóstasis psicológica de lo universal. Léanse las consideraciones que hace en su *Logik* de 1874, pp. 569 y ss., y, sobre todo, § 316.

se concibe primeramente como la significación universal del nombre y si luego se le sustituye en la conciencia la representación intuitiva singular, o la existencia singular intuitiva de la correspondiente complexión de notas. En cuyo caso tendríamos una imagen interior que sería triángulo y nada más; tendríamos las notas genéricas, separadas de las diferencias específicas e independizadas como realidad psíquica.

Casi no hace falta decir que esta concepción es no sólo falsa, sino contra sentido. Sábese *a priori* que lo universal es inseparable o irrealizable. Ello se funda en la esencia del género como tal. Con referencia al ejemplo, diríamos acaso más expresivamente: la geometría demuestra *a priori,* fundándose en la definición del triángulo, que todo triángulo es acutángulo, u obtusángulo, o rectángulo, etc. Y no conoce la menor diferencia entre triángulos de la «realidad» y triángulos de la idea, es decir, triángulos que flotan en el espíritu como imágenes. Lo que es incompatible *a priori* es incompatible en absoluto; por tanto, también en la imagen. La imagen adecuada de un triángulo es ella misma un triángulo. Y Locke se engaña al creer que puede unir el reconocimiento expreso de la evidente no existencia de un triángulo universal real con la existencia del mismo en la representación. Desconoce que ser psíquico es también ser real y que si contraponemos el ser representado al ser real esta contraposición no se endereza ni debe enderezarse a la oposición entre lo psíquico y lo extra-psíquico, sino a la oposición entre lo representado —en el sentido de meramente *mentado*— y lo *verdadero* —en el sentido de correspondiente a la mención—. Pero ser mentado no significa ser algo psíquico real.

Ante todo, hubiera debido decirse Locke: un ángulo es algo que tiene triangularidad, pero la triangularidad no es a su vez algo que tenga triangularidad; la idea universal de triángulo, como idea de la triangularidad, es, pues, idea de lo que es tenido por todo triángulo como tal; pero no es la idea de *un* triángulo. Si llamamos a la significación universal *concepto,* al atributo mismo *contenido del concepto* y a todo sujeto de ese atributo *objeto del concepto,* podremos expresar lo mismo diciendo: es absurdo concebir el contenido del concepto a la vez como objeto del concepto o coordinar el contenido del concepto a la extensión del concepto [8].

Se advierte, además, que Locke amontona los absurdos al concebir el triángulo universal no sólo como un triángulo privado de toda diferencia específica, sino, además, como un triángulo que las *reúne todas a la vez* [9], sustituyendo, pues, al contenido del concepto de triángulo la extensión de las especies que lo dividen. Mas esto es en Locke sólo un lapsus pasajero. En todo caso, empero, es bien notorio que las «dificultades» de las significaciones universales no ofrecen motivo para quejarse en serio de la «imperfección» del espíritu humano.

[8] No me parece, pues, correcto decir con Meinong que Locke confunde el contenido y la extensión del concepto. Véase *Hume-Studien,* I, 5 (*Sitzungsbericht der phil hist. Klasse de Wiener Ak. d. W. Jahrg.*, 1877, p. 187).

[9] V. la anterior cita en § 9, p. 310.

Nota. Que los errores de la teoría de Locke sobre las ideas universales no han sido hasta ahora puestos en claro, demuéstralo, entre otras cosas [10], la nueva manera de tratar la doctrina de los objetos universales, los cuales, siguiendo el precedente de Erdmann, vuelven a ser admitidos junto a los objetos individuales —aunque no desde luego en el sentido por nosotros representado—. Así, Twardowski piensa que «lo que es representado mediante la representación universal es un objeto que le es específicamente propio» [11], «un grupo de 'partes integrantes' que son comunes a varios objetos» [12]. El objeto de la representación universal sería, pues, «una parte del objeto de una representación, a aquélla subordinada, la cual parte está en la relación de *igualdad* con determinadas partes de objetos de otras representaciones singulares» [13]. La representación universal sería «impropia, en el grado» en que fuera por muchos considerada como inejecutable. «Pero que hay, sin embargo, tales representaciones, ha de confesarlo quien admita que puede enunciarse algo acerca de sus objetos. Y tal es manifiestamente el caso. *Intuitivamente* no puede nadie representarse un triángulo universal, un triángulo que no sea ni rectángulo ni obtusángulo, y no tenga ni color ni magnitud determinada. Pero hay una representación indirecta de semejantes triángulos tan ciertamente como hay representaciones indirectas de un cuervo blanco, de un cañón de madera de acero, etc.» «Las ideas de Platón —sigue diciendo— no son otra cosa que objetos de representaciones universales. Platón atribuyó existencia a estos objetos. Hoy ya no se la atribuimos nosotros. El objeto de la representación universal es por nosotros representado, pero no existe.» [14]

Es claro que aquí vuelven los contrasentidos de Locke. Es seguro que de «un triángulo universal» tenemos una «representación indirecta»; pues lo que se quiere mentar con esto es sólo la significación de esa expresión contra sentido. Pero no puede concederse que la representación universal: *el triángulo,* sea esa representación indirecta *de un triángulo universal,* o que sea la representación de un triángulo que esté contenido en todos los triángulos, sin ser, empero, ni rectángulo, ni acutángulo, ni obtusángulo, etc. Twardowski, consecuente consigo mismo, niega la existencia de objetos universales, con razón para los absurdos que él les sustituye. Pero ¿qué sucede con proposiciones existenciales verdaderas como: *hay conceptos, proposiciones; hay números algebraicos,* y otras? Twardowski, como nosotros, no considera que existencia signifique lo mismo que existencia real.

Difícil es, también, comprender cómo el objeto universal, que ha de ser «parte integrante» del concreto subordinado, pueda carecer de intuitividad y no haya de participar más bien de la intuición juntamente con dicho concreto. Si un contenido total es intuido, son intuidos en él y con él todos

[10] Véase también el apéndice al capítulo 5 de esta investigación.
[11] Twardowski, *Zur Lehre vom Inhalt un Gegenstand der Vorstellungen,* p. 109.
[12] *Ibidem,* p. 105.
[13] *Ibidem.*
[14] Las dos últimas citas están en p. 396.

sus rasgos singulares, y muchos de ellos llegan a ser por sí perceptibles, «destácanse» y conviértense así en objetos de intuiciones propias. ¿No habremos de poder decir que vemos no menos que el árbol verde la verde coloración en él? Sin duda, no podemos ver el *concepto de verde;* ni el concepto en el sentido de la significación, ni el concepto en el sentido del atributo, de la especie verde. Pero es también absurdo concebir el concepto como parte del objeto individual, del «objeto del concepto».

§ 12. *La doctrina de las imágenes comunes*

Después de estas reflexiones resulta claro, sin más análisis, que esa otra forma de hipóstasis de lo universal, que aparece en la lógica tradicional bajo el título de *imágenes comunes,* está gravada con iguales absurdos y ha nacido de las mismas confusiones que la de Locke. Lo impreciso y fugaz de las imágenes comunes respecto de las diferencias específicas no cambia nada a su concreción. La imprecisión es una *determinación* de ciertos contenidos; consiste en cierta forma de continuidad en los tránsitos cualitativos. Mas, por lo que se refiere a la fugacidad, ésta nada altera a la concreción de cada uno de los contenidos cambiantes. Lo esencial de la cuestión no estriba en el contenido cambiante, sino en la unidad de la intención enderezada hacia las notas constantes.

CAPITULO **3**

Abstracción y atención

§ 13. *Teorías nominalistas que conciben la abstracción como resultado de la atención*

Pasemos ahora al análisis de una teoría de la abstracción que ha tenido mucha influencia. Esta teoría, formulada primeramente por J. St. Mill, en su obra de polémica contra Hamilton, sostiene que abstraer es una simple operación de la atención. Sin duda no hay —dice— ni representaciones uni versales ni objetos universales; pero mientras nosotros nos representamos intuitivamente concretos individuales, podemos aplicar atención exclusiva o interés exclusivo a las diferentes partes y lados del objeto. La nota que en *sí y por sí,* esto es, *separada,* no puede ni ser real ni ser representada, es *atendida por sí* y se convierte en objeto de un interés exclusivo, y, por tanto, apartado de todas las demás notas. Así se comprende el doble sentido del término abstraer, unas veces positivo, otras veces negativo.

El complemento de estos pensamientos capitales consiste luego en consideraciones acerca del enlace asociativo de los nombres universales con esos rasgos singulares destacados en los objetos de la intuición y acerca de la influencia que ejercen los nombres por la remembranza reproductiva de esos rasgos y la concentración habitual de la atención sobre ellos. Se hace notar cómo determinan el curso de las asociaciones ulteriores, principalmente por el contenido de las notas destacadas, y así fomentan la unidad *material* en el movimiento del pensamiento. Del libro polémico de Mill tomamos el desarrollo detenido de estos pensamientos. Mill, por lo demás, recibió de su adversario conceptualista, Hamilton, la concepción de la abstracción como función de la atención. Leemos:

«La formación... de un concepto no consiste en separar los atributos, que le componen, de todos los demás atributos del mismo objeto y capacitarnos para concebir esos atributos separados de todos los demás. Ni los concebimos, ni los pensamos, ni los conocemos de ninguna manera como cosa aparte, sino solamente como formando —en combinación con otros muchos atributos— la idea de un objeto individual. Pero aunque pensándolos como

parte de una conglomeración mayor, tenemos el poder de fijar nuestra atención sobre ellos, haciendo caso omiso de los demás atributos con los cuales los pensamos combinados. Mientras la concentración de la atención está actuando, si ésta es suficiente, podemos no tener conciencia, durante algún tiempo, de algunos de los demás atributos y, durante un breve intervalo, podemos realmente no tener presente en nuestro espíritu más que los atributos que constituyen el concepto. En general, sin embargo, la atención no es tan completamente exclusiva; deja espacio en la conciencia para otros elementos de la idea concreta; a pesar de éstos, la conciencia desmaya en proporción a la energía del esfuerzo de concentración, y el momento de la atención se relaja si la misma idea concreta continúa siendo contemplada, es decir, si otros elementos entran en la conciencia. Por esto, hablando en propiedad, no tenemos conceptos universales; tenemos solamente ideas complejas de objetos en lo concreto. Pero somos capaces de atender exclusivamente a ciertas partes de la idea concreta y, merced a esta atención exclusiva, capacitamos estas partes para determinar exclusivamente el curso de nuestro pensamiento tal como subsiguientemente es enlazado por asociación; y estamos en condiciones de mantener un curso de meditación o razonamiento, que se refiera tan sólo a esas partes, exactamente como si pudiésemos concebirlas separadas del resto.

»Lo que principalmente nos capacita para hacer esto es el empleo de signos y particularmente la más eficaz y familiar clase de signos, a saber, los nombres.» [1]

Y sigue Mill diciendo, con referencia a un pasaje de las *Lectures,* de Hamilton: «Lo racional de esto es que cuando queremos pensar objetos con respecto a alguno de su atributos —de evocarlos en cuanto que están investidos de estos atributos y con nuestra atención dirigida exclusivamente a dichos atributos— lo hacemos dando un nombre específico a esa combinación de atributos o a la clase de objetos que los poseen. Creamos una asociación artificial entre esos atributos y cierta combinación de sonidos articulados, asociación que nos garantiza que, al oír los sonidos o al ver escritos los caracteres correspondientes, se alzará en nuestro espíritu la idea de un objeto que posea dichos atributos; y en esta idea sólo esos atributos serán vivamente presentados al espíritu, permaneciendo, en cambio, desmayada nuestra conciencia del resto de la idea concreta. Como el nombre no ha sido directamente asociado más que con esos atributos, resulta que, en sí mismo, es tan probable reevocarlos en una combinación concreta como en otra cualquiera. La combinación que en cada caso particular haya de ser evocada, dependerá de la mayor o menor antigüedad de la experiencia, de los accidentes de la memoria, de la influencia de otros pensamientos, que haya pasado o estén pasando por la mente. Por tanto, la combinación está muy lejos de ser siempre la misma y rara vez está una misma firmemente asociada con el nombre que la sugiere. En cambio, la asociación del nombre con los atri-

[1] J. St. Mill, *An examination of Sir W. Hamilton's Philosophy,* pp. 393 y s.

butos, que forman su significación convencional, está constantemente haciéndose más firme. La asociación de este particular grupo de atributos con una palabra dada es la que mantiene a éstos juntos en la mente, con lazo más firme que aquél con que están asociados al resto de la imagen concreta. Dicho en los términos preferidos por Sir W. Hamilton: esa asociación les da unidad en nuestra conciencia. Cuando esto se ha verificado, entonces es cuando poseemos lo que Sir W. Hamilton llama un concepto. Y éste es todo el fenómeno mental implicado aquí. Tenemos una representación concreta, de cuyos elementos componentes algunos se distinguen por una señal que los designa a una atención especial; y esta atención, en casos de intensidad excepcional, excluye toda conciencia de los demás elementos.» [2]

§ 14. *Objeciones, que alcanzan también a toda forma de nominalismo*

a) *La falta de una fijación descriptiva de los puntos de mira*

En estas y otras exposiciones semejantes llama la atención, primero: que, pese a los muchos detalles, no se intenta realmente señalar con exactitud lo que descriptivamente está dado y lo que hay que explicar; ni tampoco se intenta poner ambas cosas en relación. Recapitulemos nuestros propios pensamientos, seguramente claros y naturales. Nos son *dadas* ciertas diferencias en la esfera de los nombres; una de ellas es la diferencia entre los nombres que nombran algo individual y los que nombran algo específico. Si nos limitamos, para mayor sencillez, a los nombres directos (nombres propios en sentido amplio), encontramos que se contraponen: por un lado, los nombres de la índole de *Sócrates* o *Atenas,* y por otro lado, los nombres como *cuatro* (el número cuatro como miembro singular en la serie de los números) o *do* (la nota *do* como miembro de la escala) o *rojez* (como nombre de *un* color). A los nombres corresponden ciertas significaciones y por medio de ellas nos referimos a objetos. ¿Cuáles son estos objetos? Sobre este punto —cabría pensar— no hay discusión posible. Son, primero, la persona de Sócrates, la ciudad de Atenas o cualquier otro objeto *individual.* Son, en el segundo caso, el número *cuatro,* la nota *do,* el color *rojo* u otro objeto cualquiera *ideal.* Nadie puede discutirnos lo que mentamos cuando usamos las palabras con sentido; ni cuáles sean los objetos que nombramos; ni qué valor tenga para nosotros. Es, pues, *evidente* que, si digo *cuatro* en el sentido genérico, como, por ejemplo, en la proposición: *cuatro es primo con relación a siete,* miento la especie *cuatro,* tengo la especie *cuatro* objetivamente ante la vista lógica, esto es, juzgo acerca de ella como objeto *(subjectum)* y no acerca de una cosa individual. Tampoco juzgo, pues, acerca de un grupo individual de cuatro cosas ni acerca de un momento constitutivo,

[2] *Op. cit.,* pp. 394 y ss.

trozo o aspecto de tal grupo; pues toda parte es, como parte de un individuo, también individual. Hacer de algo un objeto, convertir algo en sujeto de predicaciones o atribuciones, no es sino otra expresión para decir: *representar*, tomando esta palabra en un sentido que es el que da la pauta en toda lógica (aunque no es el único). Así, pues, nuestra evidencia dice: que hay «representaciones universales», esto es, representaciones de lo específico, lo mismo que hay representaciones de lo individual.

Hemos hablado de *evidencia*. La evidencia referente a diferencias objetivas entre significaciones supone que trascendemos de la esfera del uso meramente simbólico de las expresiones y nos volvemos hacia la intuición correspondiente para hallar la enseñanza definitiva. Sobre la base de una representación intuitiva verificamos los cumplimientos significativos que corresponden a las meras intenciones significativas y realizamos su «propia» mención. Hagamos, pues, esto en nuestro caso. Y hallamos que desde luego se nos ofrece la imagen de cierto grupo de *cuatro*, imagen que constituye, por tanto, la base de nuestra representación y juicio. Pero no es sobre dicha imagen sobre lo que juzgamos; no es dicha imagen lo que mentamos en la representación del sujeto en el ejemplo anterior. No el grupo imaginado, sino el número *cuatro*, la unidad específica, es el sujeto del que decimos que es primo relativamente a siete. Y, naturalmente, esa unidad específica, hablando propiamente, no es nada que esté en el grupo imaginado; pues algo que estuviese en el grupo sería algo individual, sería algo aquí y ahora. Ahora bien, nuestra mención, aunque es algo aquí y ahora, no mienta nada que sea aquí y ahora, sino que mienta el *cuatro*, la unidad ideal, intemporal.

Las ulteriores descripciones fenomenológicas habrían de ser llevadas a cabo en reflexión sobre las vivencias de las menciones individual y específica —de la mención puramente intuitiva, de la puramente simbólica y de la simultáneamente simbólica e impletiva de su intención significativa—. Esas descripciones fenomenológicas tendrían por objeto exponer las relaciones —fundamentales para la aclaración del conocimiento— entre la mención ciega (es decir, puramente simbólica) y la mención intuitiva (propia) y explicar en la esfera de la intuitiva los diferentes modos que tiene de funcionar en la conciencia la imagen individual, según que la intención se enderece a lo individual o a lo específico. De esta suerte, nos colocaríamos, por ejemplo, en situación de contestar a la pregunta de cómo y en qué sentido puede lo universal llegar a ser consciente subjetivamente y eventualmente a ser dado con intelección en el acto mental singular, y de cómo puede entrar en relación con la esfera ilimitada (y por tanto imposible de representar en imagen adecuada) de las singularidades subordinadas.

En la discusión de Mill —como en todas las discusiones semejantes— no hay una palabra que reconozca escuetamente lo que es dado con evidencia; ni tampoco hay la menor descripción del curso de pensamientos que acabamos de bosquejar. Lo que debiera presentarse como punto fijo, en la

aclaración reflexiva, permanece desatendido, apartado. Así la teoría falla su objetivo —por haberlo, desde luego, perdido de vista o más bien por no haberlo nunca considerado con rigurosa atención—. Lo que la teoría nos dice podrá ser instructivo con referencia a tales o cuales condiciones o componentes psicológicos de la conciencia de lo universal (intuitivamente realizada), o con referencia a la función psicológica de los signos en el gobierno de un proceso mental unitario, etc. Pero nada de esto interesa inmediatamente al sentido objetivo de las significaciones universales y a la indudable verdad que reside en el término de objetos (sujetos, singularidades) universales y en las predicaciones acerca de ellos. Y en cuanto a la relación mediata, habría que exponerla posteriormente. Sin duda, la concepción de Mill, como toda concepción empirista, no puede recurrir a ese punto de partida (o de llegada) evidente, puesto que tanto le interesa mostrar que es nulo y vano todo lo que esas evidencias nos hacen ver con intelección como verdaderamente existente, esto es: los objetos universales y las representaciones universales en que dichos objetos se constituyen conscientemente. Es cierto que las expresiones de *objeto universal, representación universal,* evocan recuerdos de viejos errores graves. Pero por muchos que sean los malentendidos que hayan tenido que padecer, es indudable que tiene que haber una interpretación normal que las legitime. Esa interpretación normal no puede enseñárnosla la psicología empírica, sino sólo la apelación al sentido evidente de las proposiciones, que se construyen con representaciones generales y se refieren a objetos universales, como sujetos de sus predicaciones.

§ 15. b) *Origen del nominalismo moderno como reacción excesiva contra la teoría de las ideas universales de Locke. El carácter esencial de este nominalismo y la teoría de la abstracción por atención*

La teoría de la abstracción de Mill y sus sucesores empiristas falla su propósito —lo mismo que las teorías de la abstracción de Berkeley y de Hume— combatiendo el error de las «ideas abstractas». Y *lo falla* en cuanto que, dejándose seducir por la circunstancia accidental de haber caído Locke en aquel absurdo del triángulo universal —al interpretar las representaciones universales—, admite la opinión de que tomar en serio las representaciones universales conduce necesariamente a esa interpretación absurda. Pero esto es desconocer que el error de Locke tiene su origen en la inaclarada multivocidad de la palabra *idea* (como asimismo de la palabra *representación*) y que lo que para un concepto es absurdo puede muy bien ser posible y aun legítimo para el otro. Mas esto no podían verlo los impugnadores de Locke, puesto que para ellos el concepto de *idea* seguía teniendo la misma falta de claridad que había extraviado a Locke. La consecuencia de esta situación fue caer en el *nominalismo moderno,* cuya esencia consiste

no ya en rechazar el realismo, sino en rechazar el conceptualismo (bien entendido). Es decir, que los impugnadores de Locke rechazaron no sólo las absurdas ideas genéricas de éste, sino también los conceptos universales, en el sentido pleno y auténtico de la palabra, en el sentido que el análisis del pensamiento, en su contenido objetivo de significación, ofrece como evidente y como constitutivo para la idea de la unidad mental.

Malentendidos del análisis psicológico son los que hacen caer en esa opinión. La propensión natural a dirigir la vista hacia lo primariamente intuitivo y, por decirlo así, palpable de los fenómenos lógicos, seduce e incita a considerar las imágenes interiores, que están junto a los nombres, como las significaciones de los nombres. Pero si comprendemos claramente que la significación no es otra cosa que lo que mentamos por medio de la expresión, o lo que entendemos por ella, no será ya posible mantener aquella concepción. Pues si la mención residiese en las representaciones singulares intuitivas, que nos «aclaran» el sentido del nombre universal, entonces los objetos de esas representaciones serían —en absoluto tal y como son representados intuitivamente— lo mentado, y todo nombre sería un nombre propio equívoco. Ahora bien, para hacer justicia a la distinción, dicen los empiristas que las representaciones singulares intuitivas, cuando aparecen en conexión con los *nombres* universales, son la sede de nuevas funciones psicológicas, de tal suerte que determinan otros cursos de las representaciones, se insertan de otro modo en el flujo de los procesos mentales o lo gobiernan de otra manera.

Sin embargo, esto no es decir nada que sea parte, en modo alguno, de la situación fenomenológica. Ahora y aquí, en el momento en que pronunciamos con sentido el nombre universal, estamos mentando algo universal; y esta mención es distinta de aquella en la cual mentamos algo individual. Y esta diferencia debe ser señalada *en el contenido descriptivo de la vivencia aislada,* en la realización singular actual del enunciado genérico. Aquí no nos interesan para nada lo que pueda enlazarse casualmente con dicha vivencia, las consecuencias psicológicas que la vivencia pueda tener. Esto compete a la psicología de la abstracción; no, empero, a la fenomenología.

Bajo la influencia de la corriente nominalista de nuestro tiempo, amenaza desviarse el concepto del conceptualismo; de tal manera que J. St. Mill, que tan resueltamente se caracteriza a sí mismo como nominalista, pretende discutir el nominalismo [3]. Pero no debemos considerar que lo esencial en el nominalismo sea el perderse en el ciego juego asociativo de los nombres —como meros sonidos verbales— con el propósito de poner en claro el sentido y la función teorética de lo universal. Lo esencial en el nominalismo es que, con el propósito de llevar a cabo dicha aclaración, pasa por alto la *conciencia peculiar* que se manifiesta, por una parte, en el sentido viviente de los signos, en su comprensión actual, en el sentido inteligente de la enunciación, y por otra parte, en los actos correlativos de cumpli-

[3] V. A. v. Meinong, *Hume-Studien,* I, 68 [250].

miento, que constituyen la representación «propia» de lo universal; o dicho de otro modo: en la ideación intelectiva, dentro de la cual nos es «dado» lo universal mismo. Esa conciencia significa para nosotros lo que significa, sepamos o no sepamos de psicología, de los antecedentes o consiguientes psíquicos, de las disposiciones asociativas, etc. Si el nominalista pretendiese explicar empíricamente esa conciencia de la universalidad como un hecho de la naturaleza humana; si el nominalista quisiera decir que esa conciencia de la universalidad depende causalmente de tales o cuales factores, de tales o cuales vivencias antecedentes, de tales o cuales disposiciones inconscientes, no tendríamos nada que oponerle, en principio, sólo advertiríamos que esos hechos empírico-psicológicos carecen de interés para la lógica pura y la teoría del conocimiento. Pero lo que dice el nominalista no es eso, sino que el término distintivo de representaciones universales, opuesto al de representaciones individuales, carece propiamente de significación; que no hay abstracción en el sentido de una conciencia peculiar de la universalidad —de una conciencia que dé evidencia a los nombres y significaciones universales—, sino que sólo hay, en verdad, intuiciones individuales y un juego de procesos conscientes e inconscientes que no nos llevan allende la esfera de lo individual, ni constituyen ninguna objetividad nueva, o, lo que es lo mismo, la hacen consciente y eventualmente la ofrecen como dada.

Toda vivencia mental, como toda vivencia psíquica, tiene —considerada empíricamente— su contenido descriptivo y, en sentido causal, sus causas y efectos; insértase en uno u otro modo dentro de la trama vital y ejerce sus funciones genéticas. Ahora bien, en la esfera de la *fenomenología* y, sobre todo, en la de la *teoría del conocimiento* —como aclaración fenomenológica de las unidades ideales de pensamiento y de conocimiento— no entran más que la esencia y el sentido: *lo que mentamos* cuando enunciamos algo, lo que constituye en su sentido esa mención *como tal*, el modo cómo esa mención se construye conforme a su *esencia* con menciones parciales, las formas y diferencias *esenciales* que ofrece, etc. Lo que interesa a la teoría del conocimiento ha de ser señalado exclusivamente en el contenido de la vivencia de significación y de cumplimiento, y ha de ser señalado como esencial. Si entre todos esos rasgos evidentes hallamos nosotros la diferencia entre representaciones universales y representaciones intuitivas individuales (lo que, en efecto, sucede sin duda alguna), entonces no hay alusión a funciones y conexiones genéticas que pueda cambiar en ello nada ni tampoco contribuir en nada a su aclaración.

Por otra parte, en estas relaciones no se adelanta nada, ni se eluden nuestras objeciones recurriendo, como hace Mill, a la *atención* y considerando que cuando ésta va dirigida exclusivamente a una determinación singular atributiva —a un rasgo no independiente— del objeto intuitivo, constituye el acto de la conciencia actual, que proporciona al nombre su significación «universal» en la situación genética dada. Hay modernos investigadores que, compartiendo la concepción de Mill (aunque no sus tendencias empiristas extremas), se nombran a sí mismos conceptualistas, en

cuanto que consideran garantizada la existencia de las significaciones universales por medio de ese interés exclusivo con que la atención hace objetivos los «atributos». Pero, en verdad, su doctrina es y permanece una doctrina nominalista.

La *universalidad* sigue siendo en todas esas concepciones obra de la función asociativa de los signos y consiste en la unión —psicológicamente regulada— «del mismo signo con el mismo momento objetivo» —o más bien con el momento que retorna siempre en igual determinación y que en cada caso es acentuado por la atención—. Pero esa *universalidad de la función psicológica* no es en manera alguna la *universalidad que pertenece al contenido intencional de las vivencias lógicas mismas;* o dicho de modo objetivo e ideal: la universalidad que pertenece *a las significaciones y a los cumplimientos de éstas.* Esta última universalidad se evapora en el nominalismo.

§ 16. c) *La universalidad de la función psicológica y la universalidad como forma significativa. Distinto sentido de la referencia de lo universal a una extensión* [4]

Para llevar a plena claridad esta diferencia importante entre la universalidad de la función psicológica y la universalidad del contenido significativo mismo, es indispensable atender a las distintas funciones lógicas de los nombres y significaciones universales y, en conexión con ellas, al diferente sentido que tiene el hablar de su universalidad o de su referencia a cierta extensión de singularidades.

Pongamos en serie sucesiva las tres formas siguientes: *un A, todos los A,* el *A en general;* por ejemplo: *un triángulo, todos los triángulos, el triángulo,* interpretando esta última expresión según la proposición: *el triángulo es una especie de figura* [5].

En función predicativa la expresión *un A* puede servir de predicado en un número ilimitado de enunciados categóricos; y el conjunto de los enunciados verdaderos —o en sí posibles— de esta clase determina todos los sujetos posibles a quienes verdaderamente conviene o podría convenir, sin

[4] Aquí y en todas estas dilucidaciones la palabra extensión se usa en el sentido que tiene en la lógica, como el conjunto de una clase de objetos. *(N. de los traductores.)*

[5] La palabra simbolizada por la letra *A* en estos enlaces, debe considerarse como sincategoremática. Las expresiones: el león, un león, este león, todos los leones, etc., tienen seguramente —y aun evidentemente— un elemento de significación en común, pero no se le puede aislar. Podemos, sin duda, limitarnos a decir «león», pero la palabra no puede tener un sentido independiente, como no sea empleada en una de esas formas. La cuestión de si alguna de esas significaciones no estará *contenida* en las demás y de si la representación directa de la especie perteneciente a *A* no residirá en todas las demás significaciones, debe ser negada; la especie *A* «reside» en esas significaciones, pero sólo potencialmente y no como *objeto mentado.*

incompatibilidad, el ser *un A;* esto es, en una palabra: la verdadera o posible «extensión» del «concepto» *A*. Este concepto universal *A*, y respectivamente el predicado universal *un A*, se refiere a todos los objetos de la extensión (tomamos para mayor sencillez la extensión en el sentido de la verdad), es decir, que son válidas las proposiciones del conjunto ya dicho; y hablando fenomenológicamente, los juicios de contenido correspondiente son *posibles* como evidentes. Esta universalidad pertenece, pues, a la función lógica del predicado. En el acto singular, en la realización de la significación *un A* o del predicado adjetivado correspondiente, no es nada. En dicho acto singular está representada por la forma de la indeterminación. La palabra *un* expresa una forma que evidentemente pertenece a la intención significativa o al cumplimiento significativo; y pertenece a ella con respecto a *lo que* mienta. Es un momento absolutamente irreductible, cuya índole sólo podemos reconocer, pero no eliminar por medio de ninguna interpretación psicológico-genética. Hablando idealmente: el *un* expresa una forma lógica primitiva. Lo mismo puede decirse, como es notorio, de la formación *un A*, que representa igualmente una formación lógica primitiva.

La universalidad de que hablamos aquí pertenece —decíamos— a la función *lógica* de los predicados; existe como *posibilidad lógica* de proposiciones de cierta especie. La acentuación del carácter lógico de esa posibilidad quiere decir que se trata de una posibilidad que ha de ser vista intelectivamente *a priori* y que pertenece a las significaciones como unidades específicas, pero no a los actos psicológicos accidentales. Cuando vemos intelectivamente que *rojo* es un predicado universal, esto es, unido a muchos sujetos posibles, no se dirige la mención a lo que puede ser en sentido real, según leyes naturales que regulan el ir y venir de los acontecimientos temporales. Aquí no se trata en modo alguno de vivencias, sino del predicado *rojo*, que es uno e idéntico, y de la posibilidad de ciertas proposiciones, que son unitarias en el mismo sentido en que se ofrece ese mismo predicado.

Si pasamos ahora a la forma: *todos los A*, vemos que aquí la universalidad pertenece a la forma del acto mismo. Expresamente mentamos *todos los A;* a ellos todos se refiere en el juicio universal nuestra representación y predicación, aun cuando acaso no nos representemos «directa» o «mismamente» un solo *A*. Esta representación de la extensión no es una complexión de representaciones de los miembros de la extensión; y tan no lo es que las representaciones singulares que acaso floten en nuestra imaginación no pertenecen en modo alguno a la intención significativa de: *todos los A*. También aquí se refiere, pues, la palabra *todos* a una forma peculiar de significación. Dejaremos sin resolver la cuestión de si esa forma es o no reductible a formas más sencillas.

Consideremos finalmente la forma *el A (in specie)*. También en este caso pertenece la universalidad al contenido mismo de la significación. Pero aquí se nos ofrece una universalidad de índole completamente distinta, la universalidad de lo específico, que se halla en muy próximas relaciones

lógicas con la universalidad de la extensión, pero que es evidentemente distinta de ésta. Las formas: *el A* y *todos los A* (e igualmente: *cualquier A*) no tienen idéntica significación. La diferencia entre ellas no es «meramente gramatical» ni determinada, al fin y al cabo, por sólo el sonido verbal. Son formas *lógicamente* diferentes y dan expresión a diferencias esenciales de significación. La conciencia de la universalidad específica debe ser considerada como una manera esencialmente nueva de «representar», manera que no sólo expone un nuevo modo de representación de singularidades individuales, sino que trae a la conciencia una nueva clase de singularidades, las *singularidades específicas*. ¿Qué singularidades son éstas? ¿Cómo se relacionan *a priori* con las singularidades individuales y se diferencian de ellas? La respuesta a estas preguntas se saca naturalmente de las verdades lógicas que, fundadas en las formas puras, valen *a priori* (esto es, según la esencia pura, según la idea) para unas y otras singularidades y sus relaciones mutuas. Aquí no hay oscuridad ni confusión posible, en cuanto que nos atenemos al sentido escueto de estas verdades o, lo que es lo mismo, al sentido escueto de las formas correspondientes de significación, cuyas interpretaciones evidentes se llaman justamente verdades lógicas. La errónea metábasis en procesos mentales psicologísticos y metafísicos es la que introduce la confusión, crea los pseudoproblemas y encuentra pseudoteorías para su solución.

§ 17. d) *Aplicación a la crítica del nominalismo*

Volvamos ahora a la teoría nominalista de la abstracción. Esta teoría yerra —como se ve por lo dicho—, sobre todo, porque desconoce las formas de conciencia (las formas de intención y las formas correlativas de cumplimiento) en sus irreductibles propiedades. Dada la defectuosidad de los análisis descriptivos, que hace el nominalismo, fáltale la intelección de que las formas lógicas no son más que esas formas de la intención significativa, pero elevadas a la conciencia de la unidad, esto es, objetivadas en especies ideales. Y entre esas formas está también, justamente, la universalidad. El nominalismo mezcla, además, los diferentes conceptos de universalidad que acabamos de distinguir. Tiene una predilección unilateral por la universalidad de los conceptos en su función predicativa, como posibilidad de unir predicativamente el mismo concepto a muchos sujetos. El nominalismo, al desconocer el carácter lógico ideal de esa posibilidad —carácter que arraiga en la forma de la significación—, le sustituye conexiones psicológicas, que son necesariamente extrañas y aun inconmensurables con el sentido de los predicados y proposiciones correspondientes. Pero al mismo tiempo formula la pretensión de haber aclarado por completo en esos análisis psicológicos la esencia de las significaciones universales; de lo cual resulta que sus confusiones alcanzan, en modo particularmente grosero, a la universalidad del representar universal y a la del representar específico;

las cuales, hemos reconocido, pertenecen a la esencia significativa del acto singular por sí, como forma significativa implicada en éste. Lo que fenomenológicamente pertenece a la esencia inmanente del acto singular, aparece cambiado en un juego psicológico de acontecimientos, que nada tienen que hacer —a no ser en el modo de efectos o causas— con el acto singular en que vive la plena conciencia de la universalidad.

§ 18. *La teoría de la atención como fuerza generalizadora*

La última observación crítica no alcanza a algunos investigadores modernos, que siguen a Mill (o remontándose más, a Berkeley). Dichos investigadores plantean separadamente este problema: ¿De qué manera se produce la especie como unidad indiferenciada frente a la multiplicidad? Y tratan de resolverlo sin recurrir a la universalidad de la función asociativa o, respectivamente, a la aplicación universal del mismo nombre y concepto a todos los objetos de su extensión.

El pensamiento es el siguiente:

La abstracción como interés exclusivo produce «eo ipso» generalización. De hecho, el atributo abstraído no es más que un elemento en el fenómeno de la complexión individual de atributos —fenómeno que llamamos objeto fenoménico—. Pero en innumerables complejos tales puede ofrecerse «el mismo» atributo, es decir, un atributo de contenido completamente igual. Lo único que diferencia en cada caso las repeticiones de ese mismo atributo es el enlace individualizador. Así la abstracción, como interés exclusivo, hace que se pierda la diferencia de lo abstraído, su individualización. El reverso de la concentración sobre un atributo es el acto de *prescindir* de todos los momentos individualizadores, y al prescindir de ellos obtenemos el atributo, como algo que en realidad es siempre uno y lo mismo, porque en ningún caso de abstracción puede ofrecerse como distinto.

Esta concepción —se dice— contiene todo lo necesario para comprender el pensamiento universal. Dejemos la palabra al genial obispo de Cloyne, que ha sido el primero en apuntar la teoría expuesta, aun cuando en su propia doctrina da cabida a otros pensamientos además de los aquí indicados. Preséntase, según él, ante todo la dificultad «de cómo hemos de saber que una proposición es verdadera para todos los triángulos singulares, si no la hemos visto demostrada sobre la idea abstracta de un triángulo, sobre una idea que valga por igual para todos los triángulos. Porque de que se haya mostrado que una propiedad conviene a un triángulo singular no se sigue que dicha propiedad convenga a otro triángulo que no sea en todo punto idéntico al primero. Si, por ejemplo, he demostrado que los tres ángulos de un triángulo isósceles y rectángulo son iguales a dos rectos, no puedo concluir que eso mismo sea verdadero en todos los demás triángulos que no tengan ni un ángulo recto ni dos lados iguales. *Parece,* pues, que

para estar ciertos de que esa proposición es verdadera universalmente, tenemos que dar una prueba particular de ella en cada triángulo —lo cual es imposible— o tenemos que demostrarla de una vez para siempre sobre la idea universal de triángulo, idea en la cual todos los triángulos singulares participan sin distinción y que es representante de todos ellos.

»A esto contesto que aun cuando la idea que tengo a la vista al hacer la demostración es, por ejemplo, la de un triángulo isósceles y rectángulo, con lados de longitud determinada, sin embargo puedo estar seguro de que la misma demostración encuentra aplicación a todos los demás triángulos rectilíneos, sea cual fuere su forma y tamaño; porque ni el ángulo recto, ni la igualdad de los dos lados, ni la longitud determinada de estos lados ha sido para nada *tenida en cuenta* en la demostración. Sin duda, la figura que tengo a la vista contiene todas esas particularidades; pero *no se ha hecho mención de ninguna de ellas en la demostración de la proposición.* No se ha dicho que los tres ángulos sean iguales a dos rectos porque uno de ellos sea recto o porque los lados de éste sean iguales; lo cual demuestra suficientemente que el ángulo —que es recto— hubiera podido ser agudo y que los lados hubieran podido ser desiguales, y no por ello hubiera dejado de ser válida la demostración. Por esta razón —y no porque haya dado la demostración sobre la idea abstracta de triángulo— concluyo que lo demostrado de un triángulo isósceles y rectángulo es verdadero de todo triángulo, aunque sea acutángulo y escaleno. Hay que convenir en que podemos *considerar una figura meramente como triángulo, sin atender a las propiedades particulares de los ángulos o a las relaciones de los lados.* En este sentido cabe abstraer. Pero esto no demuestra de ninguna manera que podamos formar una idea abstracta universal de triángulo, idea gravada con contradicción interna. Del mismo modo podemos considerar a Pedro, en cuanto que es un hombre, sin formar la citada idea abstracta de hombre o de ser viviente; porque *no tenemos en cuenta todo lo que percibimos*» [6].

§ 19. *Objeciones*

a) *El atender exclusivamente a una nota no anula la individualidad de esta nota*

Tenemos que rechazar, sin embargo, esta concepción que, al pronto, resulta tan atractiva. Y esta necesidad de rechazarla aparece clara si recordamos el fin a que debe servir la teoría de la abstracción, que es poner en claro la diferencia entre las significaciones universales y las significaciones individuales, esto es, poner de manifiesto la esencia intuitiva de unas y otras.

[6] Berkeley, *A Treatise concerning the Principles of human knowledge,* Introducción, § 16.

Debemos rememorar los actos intuitivos en que las meras intenciones verbales —las significaciones simbólicas— se llenan de intuición, de tal suerte que podemos ver lo que «propiamente está mentado» en las expresiones y significaciones. La abstracción debe ser, pues, aquí el acto en que se realiza la conciencia de la universalidad, como cumplimiento de la intención de los nombres universales. Esto debemos tenerlo siempre presente. Veamos, pues, ahora si la atención exclusiva está capacitada para esta operación, que acabamos de exponer claramente; y sobre todo si lo está bajo el supuesto que desempeña en la teoría un papel esencial y que es: que el contenido subrayado por la atención abstractiva sea un *momento constitutivo* del objeto concreto de la intuición, una nota que realmente esté en el objeto.

Sea cual fuere la característica que se dé de la abstracción, ésta es una función que en modo descriptivamente peculiar concede privilegio a ciertos objetos de la conciencia y —prescindiendo de ciertas diferencias graduales— se distingue de caso en caso únicamente por los objetos a que confiere dicho privilegio. Por consiguiente, según la teoría que identifica la abstracción con la atención, no puede haber diferencia esencial entre la mención de lo individual, tal como, por ejemplo, se da en la intención de los nombres propios, y la mención de lo universal, que es inherente a los nombres de atributos; la diferencia habrá de consistir tan sólo en que en un caso todo el objeto individual y en otro caso el atributo es fijado, por decirlo así, con la mirada del espíritu. Pero entonces preguntamos nosotros si el atributo —puesto que en el sentido de la teoría ha de ser un momento constitutivo del objeto— no tendría que ser una singularidad exactamente tan individual como el objeto entero. Supongamos que concentramos nuestra atención sobre el verde del árbol que está a nuestra vista. El que pueda, que exalte la concentración hasta ese punto, señalado por Mill, en el cual resultan inconscientes todos los momentos adyacentes. Entonces, según se nos dice, desaparecen todos los puntos de apoyo para la realización de la diferenciación individualizadora. Si de pronto se sustituyera al objeto otro objeto de colorido exactamente igual, no advertiríamos la menor diferencia, y el verde —que es a lo que exclusivamente atendemos— sería *para nosotros* uno y el mismo. Concedamos todo esto. Pero *¿sería ese* verde *realmente* el mismo que aquél? La fragilidad de nuestra memoria o nuestra ceguera intencionada para todo lo diferencial, ¿pueden impedir que lo que objetivamente es diferente siga siendo diferente antes y después y que el momento objetivo, a que atendemos, sea *éste* aquí y ahora y no otro alguno?

No podemos dudar de que la diferencia existe realmente. La comparación de dos fenómenos concretos separados, pero de «la misma» cualidad —por ejemplo, del mismo verde—, nos enseña con evidencia que cada uno tiene *su* verde. Los dos fenómenos no coinciden uno con otro, no tienen uno y otro «el mismo» verde en común, como algo individual-idéntico. El verde de uno está realmente separado del verde del otro, como los conjuntos concretos a que ambos verdes pertenecen. ¿Cómo, si no, habría configuraciones

cualitativas unitarias, en las cuales la misma cualidad puede ofrecerse repetidas veces, y qué sentido tendría el hablar de extenderse un color sobre toda una superficie? A toda fragmentación geométrica de la superficie corresponde evidentemente una fragmentación del colorido unitario; en cambio, suponiendo un colorido totalmente igual, decimos lícitamente que «el» color es en todas las partes «el mismo».

Según esto, pues, la teoría no nos aclara en lo más mínimo el sentido de los términos que hablan del atributo uno idéntico y de la especie como unidad en la multiplicidad. Es evidente que esos términos mientan algo distinto del momento objetivo, que aparece en el fenómeno sensible como caso singular de la especie. Enunciados que tienen sentido y verdad para el caso singular, resultan falsos y aun contra sentido para la especie. El colorido tiene su lugar y su tiempo; se extiende y tiene su intensidad; nace y perece. Pero estos predicados, si fueran aplicados al color como especie, producirían puros contrasentidos. Cuando una casa arde, arden todas sus partes; desaparecen las formas y cualidades individuales y todas las partes y momentos constituyentes en general. Pero ¿han ardido las correspondientes especies geométricas cualitativas u otras? ¿O no es puro absurdo hablar de ello?

Recapitulemos lo dicho. Si la teoría que basa la abstracción en la atención es exacta; si la atención a todo el objeto y la atención a las partes y notas del objeto son, en el sentido de dicha teoría, uno y el mismo acto, que sólo se distingue por los objetos a que se dirige, resulta que no hay especies para nuestra conciencia, para nuestro saber, para nuestro enunciar. Ya distingamos, ya confundamos, la conciencia se dirige siempre a singularidades individuales, y éstas son presentes como tales a la conciencia. Mas como no puede negarse que hablamos de especie en sentido distinto; que en incontables casos mentamos y nombramos no lo singular, sino su idea; que sobre esta unidad ideal como sujeto podemos hacer enunciados lo mismo que sobre la singularidad individual, resulta que la teoría falla su propósito. Pretende explicar la conciencia de la universalidad y la sacrifica en el contenido de sus explicaciones.

§ 20. b) *Refutación del argumento sacado del pensar geométrico*

¿Qué sucede, empero, con las ventajas que la teoría promete para comprender el pensar universal? ¿No es exacto eso que de tan penetrante modo expone Berkeley, cuando dice que en la demostración geométrica de una proposición referente a todos los triángulos sólo tenemos a la vista un triángulo —el triángulo dibujado—, en el cual, empero, no hacemos uso más que de las determinaciones que caracterizan al triángulo como triángulo, prescindiendo de todas las demás? Decir que no hacemos uso más que de esas determinaciones, es decir que sólo a ellas atendemos convir-

tiéndolas en objetos de una atención exclusiva. Así, pues, podríamos salir adelante sin necesidad de admitir ideas universales.

Y en efecto, esto último es verdad, si por ideas universales entendemos las ideas de la teoría de Locke. Pero para evitar ese escollo no hace falta perderse en los extravíos de la doctrina nominalista. Podemos aprobar en lo esencial las manifestaciones de Berkeley; pero hemos de rechazar la interpretación que este pensador les da. Berkeley confunde la base de la abstracción con lo abstraído, el caso concreto singular —del cual saca la conciencia de la universalidad su plenitud intuitiva— con el objeto de la intención mental. Berkeley habla como si la demostración geométrica se desarrollase para el triángulo de tinta pintado sobre el papel o para el triángulo de tiza trazado sobre el encerado; y como si en el pensar universal los objetos singulares, que accidentalmente imaginamos, fueran no simples apoyos para nuestra intención mental, sino los objetos mismos de ésta. Un método geométrico que en el sentido de Berkeley se rigiese por la figura dibujada, daría resultados muy notables, pero no muy gratos. Para lo dibujado no vale en sentido estricto ninguna proposición geométrica, porque lo dibujado no es nunca ni puede ser propiamente una recta, ni una figura geométrica. En lo dibujado no se encuentran las determinaciones geométricas ideales, como, por ejemplo, el color se encuentra en la intuición de lo coloreado. Sin duda, el matemático mira al dibujo, y este dibujo se le ofrece en el modo de un objeto cualquiera de intuición. Pero en ninguno de sus actos mentales *mienta* el matemático ese dibujo, ni ningún rasgo individual en él. Lo que el matemátitco mienta —si no se aparta de su pensar matemático— es «una recta en general». Este pensamiento es el miembro sujeto de su demostración teorética.

Aquello, pues, a que *atendemos* no es ni el objeto concreto de la intuición, ni un «contenido parcial» abstracto (esto es, *un momento no-independiente*). Es lo abstracto en sentido lógico. Y, por consiguiente, debemos designar como abstracción, en sentido lógico y epistemológico, no el simple subrayado de un contenido parcial, sino la peculiar conciencia, que aprehende directamente la unidad específica sobre la base intuitiva.

§ 21. *Diferencia entre atender a un momento no-independiente del objeto intuido y atender al correspondiente atributo «in specie»*

Pero conviene perseguir todavía más las dificultades de la teoría combatida. En la contraposición adquirirá mayor claridad nuestra concepción propia.

La atención concentrada sobre un momento atributivo constituye —dice la teoría combatida por nosotros— el cumplimiento intuitivo (la mención «propia») de la significación universal, que está contenida en el nombre del atributo correspondiente. Mentar intuitivamente la especie y verificar el acto

de atención concentrada sería, pues, uno y lo mismo. Pero —preguntamos nosotros— ¿qué sucede entonces en los casos en que *hemos prescindido expresamente del momento individual*? ¿Qué es lo que constituye por ambos lados la diferencia? Cuando algún rasgo, individual del objeto, su colorido peculiar, su forma noble, etc., nos llama la atención, atendemos especialmente a dicho rasgo y, sin embargo, no llevamos a cabo representación universal ninguna. La misma pregunta puede referirse a los concretos plenamente concretos. ¿En qué consiste la diferencia entre la atención exclusiva dirigida a la estatua individual y la aprehensión intuitiva de la idea correspondiente, que se realiza en innumerables estatuas reales?

Nuestros contrarios contestarán: En la consideración individual los momentos individualizadores caen dentro del círculo del interés, mientras que en la consideración específica permanecen excluidos y «el interés se refiere sólo a lo universal», es decir, a un contenido, que no basta por sí para la diferenciación individual. Pero nosotros, en lugar de la objeción anterior —de si la atención sobre las determinaciones individualizadoras hace la individualidad y la no atención la anula—, responderemos con la pregunta siguiente: cuando estamos en una consideración individual, *¿mentamos* necesariamente también los momentos individualizadores a que tenemos por fuerza que atender igualmente? El nombre propio individual, ¿nombra también implícitamente las determinaciones individualizadoras, por ejemplo, el tiempo y el lugar? Aquí está mi amigo Juan; yo le nombro Juan. Sin duda alguna está determinado individualmente y le corresponde cada vez un lugar y un tiempo determinados. Si estas determinaciones estuviesen mentadas juntamente también, el nombre cambiaría de significación a cada paso que diera el amigo Juan y en cada caso singular de su nominación. Pero difícilmente se sostendrá una tesis semejante. Ni tampoco se buscará la salida diciendo que el nombre propio es propiamente un nombre universal —como si la universalidad del nombre propio, en relación con los múltiples tiempos, lugares, estados del mismo individuo real, no fuera, por su forma, harto diferente de la universalidad específica que posee el atributo de una cosa o la idea genérica de «cosa en general».

En todo caso, cuando consideramos atentamente un trozo o rasgo característico del objeto, el aquí y ahora nos es muchas veces indiferente y no posamos la atención especialmente sobre ello; lo cual no quiere decir que estemos verificando una abstracción en el sentido de una representación universal.

Acaso se busque auxilio en la hipótesis de que las determinaciones individualizadoras son atendidas *accesoriamente*. Pero esta hipótesis es de poca utilidad. Muchas cosas son accesoriamente observadas y no por eso mentadas. Cuando la conciencia de la universalidad se realiza intuitivamente, como verdadera y auténtica abstracción, hállase seguramente en la conciencia también el objeto individual de la intuición que sirve de fundamento; y, sin embargo, ese objeto no es mentado. Lo que Mill dice de la inconsciencia de las determinaciones excluidas por la abstracción es una ficción

inútil y, bien mirado, incluso absurda [7]. En los casos frecuentes, en que expresamos la universalidad correspondiente con respecto a un hecho singular intuitivo, lo singular permanece ante nuestros ojos y no nos hacemos de pronto ciegos para lo individual del caso; por ejemplo, cuando consideramos este florido jazmín y, respirando su perfume, decimos: el jazmín tiene un perfume embriagador.

Si, por último, se intentara el recurso de decir: el elemento individualizador no es tan especialmente atendido como el elemento que nos interesa, pero tampoco es atendido accesoriamente como los objetos que se hallan por completo fuera del interés dominante, sino que es más bien *co-atendido*, como perteneciente a ese interés e implicado de modo peculiar por su intención, esto sería abandonar el terreno de la teoría, puesto que la teoría formula la pretensión de lograr su propósito con sólo la referencia subravada al objeto concreto dado o a la particularidad dada en él, y resulta ahora que acaba suponiendo formas diferentes de conciencia, que es justamente lo que quería evitar.

§ 22. *Defectos fundamentales en el análisis fenomenológico de la atención*

Esto nos conduce al punto sensible de la teoría, la pregunta: ¿Qué es la atención? Naturalmente no dirigimos a la teoría la censura de no ofrecernos en forma completa la fenomenología y psicología de la atención. Pero le reprochamos el no haber aclarado la esencia de la atención en la medida necesaria para sus fines. La teoría debió efectivamente cerciorarse de lo que da sentido unitario a la palabra atención y ver hasta dónde puede alcanzar su esfera de aplicación y cuáles son los objetos que, en sentido normal, pueden considerarse como atendidos. Debió, además —y sobre todo—, preguntarse qué relación mantiene la atención con la significación o mención que da sentido a los nombres y demás expresiones. Una teoría de la abstracción, como la que combatimos, sólo es posible por el prejuicio —que introdujo Locke— de que los objetos, a que inmediata y propiamente se dirige la conciencia en sus actos y en especial los objetos de la atención, han de ser necesariamente contenidos psíquicos, acontecimientos reales de la conciencia. Parece, en efecto, notorio que la conciencia sólo puede actuar sobre lo que está realmente dado en la conciencia, esto es, sobre los contenidos que la conciencia abarca *realmente* en sí misma, como sus elementos. Lo extraconsciente sólo puede ser, pues, objeto mediato de un acto; y esto simplemente porque el contenido inmediato del acto, su primer objeto, funciona como representante, como signo o imagen de lo no-consciente.

Fácilmente se ve que detrás de esta supuesta «inconsciencia» retorna el absurdo χωριστός de la idea universal de Locke. Lo que no es «consciente» no puede diferenciar lo consciente. Si fuese posible atender exclusivamente al momento de la triangularidad, de tal modo que los caracteres diferenciales desapareciesen de la conciencia, el objeto «consciente», el intuitivo, sería triángulo en general y nada más.

Una vez adquirida la costumbre de considerar así las cosas, sucede fácilmente que para aclarar las relaciones y formas objetivas, pertenecientes a la intención del acto, miramos principalmente a los contenidos de conciencia presentes, considerándolos como los presuntos objetos inmediatos, y luego, engañados por la aparente naturalidad de los giros que hablan de representantes o signos, prescindimos por completo de los propios objetos de los actos —objetos que hemos supuesto mediatos—. Atribuimos entonces inadvertidamente a los *contenidos* todo lo que los actos, en su escueta mención, ponen en el *objeto*. Y así sus atributos, sus colores, formas, etc., son sin más considerados como contenidos e interpretados realmente como contenidos, en el sentido psicológico; por ejemplo, como sensaciones.

Tendremos muchas otras ocasiones de observar cómo toda esta concepción contradice a la clara situación efectiva fenomenológica y cuántos daños ha causado en la teoría del conocimiento. Bastará aquí señalar que cuando, por ejemplo, representamos o juzgamos un caballo, es claro que representamos y juzgamos el caballo y no nuestras sensaciones. Esto último lo hacemos solamente en la reflexión psicológica, cuyos modos de aprehensión no es lícito introducir en el hecho objetivo inmediato. Que el correspondiente total de sensaciones o imágenes es *vivido* y, en tal sentido, es consciente, no quiere decir, no puede querer decir que sea *objeto* de una conciencia, en el sentido de un percibir, de un representar, de un juzgar dirigido sobre él.

Esta concepción errónea ejerce también sus influjos perjudiciales sobre la teoría de la abstracción. Extraviados por esas supuestas evidencias, los citados pensadores toman los contenidos vividos por los objetos normales, a que somos atentos. El concreto fenoménico aparece entonces como una complexión de contenidos, que se han fundido en una imagen intuitiva. Esos contenidos son los atributos. Y de estos atributos, concebidos como contenidos (vividos, psíquicos), se dice que, por no ser independientes de la imagen concreta completa, no pueden tampoco ser atendidos separadamente, sino sólo en la imagen. Es incomprensible cómo en tal teoría de la abstracción puedan producirse las ideas abstractas de esa clase de determinaciones atributivas, que pueden, sí, ser percibidas, pero que nunca pueden, por su naturaleza, ser percibidas adecuadamente o ser dadas en la forma de un contenido psíquico. Recordad tan sólo las figuras espaciales tridimensionales y sobre todo, las superficies cerradas, o los cuerpos como la esfera y el cubo. Pues ¿y el sinnúmero de representaciones conceptuales que en todo caso son realizadas con auxilio de la intuición sensible, pero sin que les corresponda, como caso singular, ningún momento intuitivo, ni siquiera en la esfera de la sensibilidad interna? Aquí no se puede hablar seguramente de simple atención a lo dado en la intuición (sensible) o en los contenidos vividos.

Nosotros, desde nuestro punto de vista, nos colocaríamos, por de pronto, en la esfera de la abstracción *sensible* —preferida hasta ahora por su mayor sencillez—, y en ella llevaríamos a cabo una distinción entre los actos en los

cuales está «dado» intuitivamente un momento atributivo y los actos construidos sobre éstos. Estos segundos actos no son actos de mera atención a dicho momento, sino actos nuevos que, generalizando, mientan la especie correspondiente. Y no importa que la intuición ofrezca o no el momento atributivo en modo adecuado. Como complemento, distinguiríamos también: por una parte, los casos de abstracción sensible, es decir, de abstracción que concuerda de modo escueto y (eventualmente) adecuado con la intuición sensible; y por otra parte, los casos de abstracción no sensible o, a lo sumo, parcialmente sensible, es decir, los casos en que la conciencia de la universalidad, una vez realizada, se basa a lo sumo en parte sobre actos de intuición sensibles, pero en la otra parte está edificada sobre actos no sensibles y por tanto está referida a formas mentales —categoriales— que por su naturaleza no pueden hallar cumplimiento en ninguna sensibilidad. De los primeros casos ofrécennos ejemplos adecuados los conceptos no mezclados, procedentes de la sensibilidad externa o interna, como color, ruido, dolor, juicio, voluntad. De los segundos, los conceptos como serie, suma, disyuntivo, identidad, ser, etc. Esta distinción será objeto de serios estudios en las investigaciones siguientes.

§ 23. *El término de atención, empleado en su sentido justo, comprende toda la esfera del pensamiento y no sólo la de la intuición*

El sentido unitario del término atender no exige, ni mucho menos, «contenidos» en el sentido psicológico —como objetos a los cuales atendemos—; y aun rebasa la esfera de la intuición y comprende toda la esfera del pensar. Y es indiferente para ello el modo como se verifique el pensamiento, que puede ser intuitivamente fundado o puramente simbólico. Cuando nos ocupamos teoréticamente de *la cultura del Renacimiento, de la filosofía antigua, de la evolución en las representaciones astronómicas, de las funciones elípticas, de las curvas de enésimo orden, de las leyes de las operaciones algebraicas,* atendemos a todo eso. Cuando realizamos un pensamiento de la forma: *algún A,* estamos atentos precisamente a *algún A* y no a esto o aquello que hay aquí o allá. Si nuestro juicio tiene la forma: *todos los A son B,* nuestra atención se dirige a esta situación objetiva universal y se trata para nosotros de la totalidad y no de esta o aquella singularidad. Y así siempre. Sin duda todo pensamiento o al menos todo pensamiento coherente puede hacerse intuitivo, construyéndose en cierto modo sobre una intuición «correspondiente». Pero la atención dirigida a su base, a la base de la sensibilidad interna o externa, no puede significar atención al contenido fenomenológico, ni al objeto que se manifiesta. Los objetos de los términos *cierto, alguno, todos, cada, y, o, no, sí, así,* etc., etc., no son nada que pueda hallarse en un objeto de la intuición sensible fundamentadora; nada que pueda percibirse o representarse y pintarse exteriormente. Naturalmente, a todos ésos corresponden ciertos actos; las palabras tienen su sig-

nificación; y al comprenderlas llevamos a cabo ciertas formas que pertenecen a la intención objetiva. Pero esos *actos* no son lo *objetivo* que mentamos; son el mentar (representar) mismo y sólo en la reflexión psicológica se convierten en objetivos. Lo *objetivo de la mención* es unas veces la *situación efectiva* universal: *todos los A son B;* otras veces es la genética: *el A (in specie) es B;* otras veces es la indeterminadamente singular: *algún A es B,* etcétera. La atención no recae ni sobre la intuición individual, que para fundamentar la evidencia acompaña acaso a las representaciones del pensamiento, ni sobre los caracteres de acto, que dan forma a la intuición o se cumplen intuitivamente en la intuición formada. La atención recae sobre los *objetos mentales* que adquieren evidencia «intelectiva» en la ejecución de los actos sobre esa base. La atención recae sobre los *objetos y situaciones objetivas* aprehendidos mentalmente de esta o aquella manera. Y naturalmente, la *«abstracción»* —en la cual no miramos solamente a lo intuitivo individual (no solamente lo percibimos con atención), sino que aprehendemos algo mental, algo conforme a la significación— no significa otra cosa sino que estamos viviendo esa ejecución intelectiva de los actos mentales, formados ora así, ora de otra manera.

La extensión del concepto *unitario* de atención es, pues, tan vasta que, sin duda alguna, comprende todo el reino de la mención intuitiva y mental, esto es, la esfera toda de la representación, tomando esta palabra en un sentido fijamente limitado, pero suficientemente amplio, que abarca la intuición y el pensamiento. En último término, la atención se dilata sobre una esfera que llega hasta donde llegue el concepto de *conciencia de algo.* Así, pues, el término distintivo de atender, considerado como un privilegio concedido dentro de la esfera de la conciencia, se refiere a cierta diferencia que es independiente de la especie de la conciencia (del modo de la conciencia). Ejecutamos ciertas «representaciones», y mientras tanto estamos «concentrados», no sobre estas representaciones, que ejecutamos, sino sobre los objetos de otras representaciones.

Si nos representáramos el notar o advertir algo como un modo simple —no susceptible de más descripción—, mediante el cual llegan a conciencia separada, son «destacados» o «encontrados» por nosotros ciertos contenidos que, en otro caso, confluirían en la unidad de la conciencia; si en igual sentido negáramos toda diferencia en el modo de representar y consideráramos seguidamente la atención como una función iluminativa y destacante, que existe en ese círculo, reduciríamos excesivamente los conceptos, sin poder por ello anular sus más amplias significaciones ni evitar el recaer de nuevo en ellos. Extraviados por la confusión entre el objeto y el contenido psíquico, olvidan nuestros contrarios que los objetos, que nos son «conscientes», no están simplemente en la conciencia como en un cajón, de tal suerte que puedan ser hallados y tomados en ella, sino que *se constituyen* en diferentes formas de intención objetiva, como lo que son y valen para nosotros. Olvidan que desde el hallazgo de un contenido psíquico —es decir, desde la pura intuición inmanente de tal contenido— hasta la percepción e

imaginación externa de objetos, que no se hallan ni pueden hallarse inmanentes, y desde aquí, a su vez, hasta las supremas configuraciones del pensamiento, con sus múltiples formas categoriales y las formas significativas a éstas acomodadas, pasa un concepto *esencialmente* unitario. Olvidan que, ya verifiquemos *intuiciones* percibiendo, imaginando, recordando, o ya pensemos pensamientos en formas empíricas y lógico-matemáticas, siempre existe una mención, una intención, que se endereza hacia un objeto; siempre existe una conciencia que es conciencia *de* ese objeto. Ahora bien, la mera existencia de un contenido en la conexión psíquica no es ni mucho menos lo mismo que el ser ese contenido objeto de mención. Para ser objeto de mención, ese contenido necesita primero ser «notado» o «advertido»; y el notarlo o advertirlo es representarlo, puesto que es dirigir hacia él la mirada. Decir que un contenido meramente vivido es un contenido representado y, por traslación, llamar representaciones a todos los contenidos vividos en general, es uno de los peores falseamientos de concepto que conoce la filosofía. En todo caso, es legión el número de errores epistemológicos y psicológicos que ha ocasionado. Si nos atenemos al concepto intencional de representación, que es el único que da la pauta para la teoría del conocimeinto y la lógica, no podremos ya seguir juzgando que todas las diferencias entre un representar y otro representar se reduzcan a diferencias entre los «contenidos» representados. Por el contrario, es bien evidente que —sobre todo en el terreno de lo puramente lógico— *a cada forma lógica primitiva* corresponde *un «modo de conciencia» o un «modo de representar».* Y como quiera que, desde luego, *todo nuevo modo de referencia intencional* recae siempre en cierta manera *sobre los objetos* —a saber: constituye las nuevas formas con que la objetividad justamente es consciente—, puede decirse también que toda diferencia del representar está en lo representado. Pero entonces hay que tener en cuenta que *las diferencias en lo representado, en la objetividad, son de dos clases:* diferencias de la *forma categorial* y diferencias de la *cosa misma*, cosa que puede ser consciente como idéntica en una pluralidad de formas. De esto tratarán más detenidamente las investigaciones siguientes.

CAPITULO 4

Abstracción e idea representante

§ 24. *La representación universal como artificio que economiza pensamiento*

Del nominalismo medieval procede un error que gusta de considerar los conceptos y nombres universales como *meros artificios* de una economía mental, destinados a ahorrarnos la contemplación y nominación singular de todas las cosas individuales. La función del concepto —se dice— ayuda al espíritu pensante a franquear los límites impuestos por la inabarcable multitud de las singularidades individuales. A esas operaciones que economizan pensamiento debe el espíritu el poder alcanzar, por vías indirectas, el fin del conocimiento, que por vías directas fuera inaccesible. Los conceptos universales nos dan la posibilidad de considerar las cosas, por decirlo así, en haces y de formular enunciados que de *una vez* se refieren a clases enteras, esto es, a innumerables objetos, en lugar de aprehender y juzgar cada objeto por sí.

Locke introdujo este pensamiento en la filosofía moderna. Dice, por ejemplo, en las palabras finales del tercer capítulo del tercer libro del *Essay*: «...que los hombres, haciendo ideas abstractas y fijándolas en su mente con nombres anejos a ellas, se capacitan para considerar las cosas y discurrir sobre las cosas como si éstas estuvieran en haces, para más fácil y presto adelanto y comunicación de su conocimiento; el cual marcharía muy despacio si las palabras y los pensamientos estuviesen limitados a lo particular» [1].

Esta exposición se revela como un contrasentido, si tenemos en cuenta que, sin significaciones universales, no podría formularse ningún enunciado y, por tanto, ningún enunciado individual; y que hablar de pensar, de juzgar, de conocer, no tiene sentido lógico relevante si se basa tan sólo en representaciones individuales directas. La más ideal adaptación del espíritu humano a la multiplicidad de las cosas individuales, la realización real e

[1] Véase también el final de la cita en el § 9 de la presente investigación, p. 311. Entre los modernos citaré a Rickert, *Zur Theorie der naturwissenschaftliche Bergriffsbildung*; en *Viereteljahrsschrift f. wiss. Philos.*, XVIII.

incluso fácil de una aprehensión adecuada de lo singular, no haría superfluo el pensamiento. Pues las operaciones que llevaríamos a cabo de esa suerte no serían las operaciones del pensar.

En la vía de la intuición no hay, por ejemplo, ninguna ley. Puede suceder que el conocimiento de las leyes resulte favorable a la conservación del ser pensante; puede suceder que regule provechosamente la formación de representaciones intuitivas de esperanza y aun que las regule en modo mucho más provechoso que el curso natural de la asociación. Pero la referencia de la función mental a la conservación de los seres pensantes y, en nuestro caso, de la humanidad, pertenece a la antropología psíquica, no a la crítica del conocimiento. Lo que la ley lleva a cabo como unidad ideal —comprender en sí *lógicamente* un sinnúmero de casos singulares posibles en el modo de la significación enunciativa universal— no puede realizarlo ninguna intuición, aunque sea la intuición divina de todas las cosas. Intuir no es pensar. La perfección del pensar reside, sin duda, en el pensamiento intuitivo, como pensamiento «propio»; o también en el conocimiento, cuando la intención mental, por decirlo así, satisfecha, se convierte en intuición. Pero si recordamos las breves indicaciones del capítulo anterior, calificaremos de radicalmente falsa la interpretación de esta situación objetiva, que pretende concebir la intuición —entendida en el sentido corriente de actos de la sensibilidad externa o interna— como la función intelectual propia y considera que superar sus límites (por desgracia harto estrechos) mediante artificios indirectos, capaces de ahorrar intuición, es la verdadera tarea del pensamiento conceptual. Es cierto que solemos tomar por ideal lógico un espíritu cuya intuición abarcase todas las cosas. Pero si tal hacemos, es porque fácilmente añadimos a la intuición de todo la ciencia de todo, el pensamiento de todo, el conocimiento de todo y nos representamos ese espíritu como un espíritu que no actúa en mera intuición (vacía de pensamiento, bien que adecuada), sino que también da forma categorial a sus intuiciones y las reúne en síntesis y halla en estas intuiciones ya conformadas y reunidas el cumplimiento último de sus intenciones mentales, realizando de este modo el ideal del conocimiento. Deberemos, pues, decir que el objetivo del conocimiento, el verdadero conocer no es la mera intuición, sino la intuición adecuada, conformada en formas categoriales y perfectamente adaptada, por tanto, al pensar; o viceversa, que el verdadero conocer es el pensar que toma de la intuición la evidencia. Dentro de la esfera del pensar cognoscitivo tiene sentido —y ancho campo— la «economía del pensamiento», que es más bien economía de conocimiento [2].

[2] Véanse los «Prolegómenos a la lógica pura», capítulo 9, pp. 169 y s.

§ 25. *De si el ser representantes universales constituye la característica esencial de las representaciones universales*

La concepción que acabamos de caracterizar y según la cual los conceptos universales son artificios destinados a ahorrar pensamiento, recibe una forma más detallada en la teoría del *sustituto-representante*. En verdad —se dice— no hay más que representaciones intuitivas singulares; sobre éstas camina todo pensar. Ahora bien, por necesidad o comodidad, sustituimos a las representaciones, que propiamente hay que realizar, otras que son sus *representantes*. El artificio ingenioso del *representante universal, que se refiere a toda una clase,* nos permite obtener los mismos resultados que si de continuo hubiesen estado presentes ante nosotros las representaciones mismas; o mejor dicho, nos permite obtener de una operación concentrada resultados que comprenden todos los resultados singulares, que podríamos obtener sobre la base de representaciones reales.

Claro está que a esta doctrina le alcanzan también las objeciones anteriores. Pero la idea del representante desempeña también un papel en ciertas teorías de la abstracción, que no conceden ninguna o poca importancia al valor económico de la función sustitutiva. Y se preguntará si esta idea, separada de las teorías que hablan de economía del pensamiento, puede ser de algún provecho para caracterizar la esencia de las significaciones universales. La palabra representante tiene, desde luego, una vacilante multivocidad. Sin duda, podemos aventurar la expresión de que el nombre universal o la intuición singular, que le sirve de fundamento, es «representante» de la clase. Pero debemos pensar si las distintas significaciones de la palabra no se mezclan y si, por tanto, el empleo de esta voz, en vez de aclarar lo característico de las significaciones universales, no contribuirá más bien a sembrar confusión o incluso a favorecer doctrinas erróneas.

Según lo que llevamos dicho, la diferencia entre las representaciones universales (lo mismo da aquí entender por tales las intenciones significativas universales que los correspondientes cumplimientos significativos) y las representaciones singulares intuitivas no puede ser una simple diferencia de función psicológica, una simple diferencia en el papel asignado a ciertas representaciones singulares de la sensibilidad interna y externa, en la conexión del proceso psíquico de nuestra vida. Por consiguiente, no necesitamos ya discutir aquellas exposiciones de la teoría representativa, que consideran la función del representante simplemente como una de esas funciones psicológicas, omitiendo por completo el hecho fundamental fenomenológico, las nuevas modalidades de la conciencia, que prestan su sello a la vivencia singular de la expresión y del pensamiento universal. A veces este punto cardinal es tocado de paso y algunas manifestaciones revelan que no se prescinde por completo de lo fenomenológico. Incluso, quizá, contesten los más a nuestros reproches, diciendo que lo que nosotros acentuamos es

también su opinión; que desde luego la función representativa se manifiesta en un carácter fenoménico peculiar; pero que la representación universal no es otra cosa que una representación singular, bien que *teñida con otro matiz;* que lo intuitivamente representado vale para nosotros, en ese matiz, como *representante* de toda una clase de individuos semejantes entre sí. Pero esta confesión no puede sernos de mucha utilidad, ya que lo importante en sentido lógico y epistemológico es tratado de esa suerte como una adición insignificante a la intuición individual, adición que no varía gran cosa en el contenido descriptivo de la vivencia. Aun cuando aquí no se desconoce por completo el nuevo carácter que vivifica mentalmente la palabra y la imagen ilustrativa, sin embargo, no se considera necesario concederle un interés descriptivo especial. Se cree que el término superficial de «representante» basta para resolver el problema. No se llega a tener conciencia de que todo lo lógico está contenido en este y otros semejantes caracteres del acto y que cuando se habla en sentido lógico de «representaciones» y «juicios» —con sus múltiples formas— son actos de esta clase los que determinan los conceptos. No se advierte que la *esencia inmanente* de los matices, que caracterizan estos actos, consiste en ser conciencia de lo universal y que todos los modos de universalidad mentada, que ocupan a la lógica pura, según forma y ley, sólo llegan a sernos dados merced a modalidades correspondientes de esos caracteres intencionales. También se desconoce que las intuiciones individuales proporcionan, sin duda, en cierto modo, las bases para los nuevos actos —sobre ellas construidos— de la representación mental (ya «simbólica» o ya «propia»); pero que no penetran con su intención sensible-intuitiva en el contenido del pensamiento y que, por tanto, falta precisamente eso que supone el sentido predominante —y aludido por los mantenedores de la teoría— en el término de «sustituto-representante».

§ 26. *Continuación. Las diferentes modificaciones de la conciencia de la universalidad y la intuición sensible*

No será inútil añadir algunas consideraciones más detenidas. Esa nueva concepción que concede al nombre o imagen el carácter de «representante», es —decíamos con insistencia— un nuevo modo en el acto de representar. En el significar (y no solamente en el significar universal) se verifica un nuevo modo de mención —nuevo en comparación con la mera intuición del sentido «externo» o «interno»— que tiene un sentido completamente distinto y a veces también un objeto completamente distinto que la mención por mera intuición. Y según sea la función lógica del nombre universal, según sea la conexión de significación, en que se ofrezca el nombre y a cuya acuñación coadyuve el nombre así será —como ya ocasionalmente hemos hecho notar [3]— el contenido de esta nueva mención diferente y se diferen-

[3] Véase *supra*, capítulo 3, § 16, p. 326.

ciará diversamente en su esencia descriptiva. Ya lo intuido individual no es mentado pura y simplemente, tal y como se ofrece en la apariencia, sino que unas veces es mentada la especie en su unidad ideal (por ejemplo, *la tonalidad de do mayor, el número 3);* otras, la clase como totalidad de las singularidades participantes en lo universal (*todas las notas de esta tonalidad,* o dicho formalmente: *todos los A*); otras, un individuo indeterminado es esta especie *(un A)* o de esa clase *(uno de los A);* otras, este individuo intuido, pero pensado como depositario del atributo *(este A aquí),* etc. Cada una de estas modificaciones cambia el «contenido» o «sentido» de la intención; o dicho de otro modo: a cada paso cambia lo que, en el sentido de la *lógica,* se llama la «representación» —lo representado tal y como es concebido y mentado lógicamente—. En esto es indiferente que la *intención* individual concomitante siga siendo la misma o cambie constantemente; la representación lógica varía cuando varía la mención —el sentido de la expresión— y permanece idénticamente la misma, mientras la mención sigue siendo la misma. Ni siquiera necesitamos insistir en que el fenómeno que sirve de fundamento puede desaparecer.

La diferencia entre la «aprehensión» mental y la sensible es esencial. No debe entenderse como la diferencia existente, por ejemplo, entre dos aprehensiones de «uno y el mismo objeto», que se toma una vez por un muñeco de cera y otra vez —dominados por la ilusión engañosa— por una persona viva. No debe, pues, entenderse como si se tratase sólo del cambio de dos aprehensiones intuitivas individuales. Ni tampoco debe inducirnos a error el hecho de que la intención representativa pueda ser dirigida también a singularidades *individuales* (a una, a varias o a todas las de su especie) en las formas de la representación mental singular, de la representación de pluralidad o de la representación de totalidad. Es bien evidente que el carácter de la intención, y por tanto, el contenido de significación, es totalmente distinto frente a cualesquiera representaciones intuitivas (sensibles). Mentar *un A* es algo distinto que representar un *A* en intuición escueta (sin el pensamiento: *un A),* y también que referirse a él en significación y nominación directa, esto es, mediante un nombre propio. La representación *un hombre* es distinta de la representación *Sócrates;* e igualmente es distinta de ambas la representación *el hombre Sócrates.* La representación *algunos A* no es una suma de intuiciones de estos o aquellos *A;* tampoco es un acto de colección que reúna intuiciones singulares dadas previamente (aun cuando esta reunión, con su correlato objetivo, el conjunto, es una operación de rendimiento mayor y que rebasa la esfera de la intuición sensible). Cuando sirven de base tales intuiciones, como intuiciones ejemplares, no son ellas ni su conjunto lo que hemos tenido presente; nuestra mención se ha referido precisamente a *«algunos» A,* cosa que no puede ser intuida en ninguna sensibilidad, ni externa, ni interna. Lo mismo puede decirse, como es natural, de otras formas universales de significación, como las formas numéricas *dos* o *tres* y también las formas de totalidad, *todos los A.* La totalidad está representada, en el sentido lógico, tan pronto como com-

prendemos la expresión *todos los A* y la empleamos conforme a su sentido. Está, pues, representada en el modo del pensamiento unitario; y sólo así —o en una forma «propia» correspondiente— puede llegar a la conciencia como tal totalidad. Porque intuir, podemos intuir esto o aquello; podemos recorrer muchas singularidades; podemos coleccionarlas con asiduo celo y, en el mejor de los casos, habiendo conseguido realmente agotar la extensión del concepto, podemos haber representado todos los *A*. Pero esto no quiere decir que hayamos representado *todos los A*, es decir, que hayamos verificado la representación lógica. Suponiendo, por otra parte, que esté verificada esta representación lógica, el hecho de que ella solicite intuición y espere y obtenga de la intuición aclaración, no le añade ni le quita nada en esencia. Bien se ve que la presentación sensible intuitiva de la objetividad representada (aquí es la de todos los *A)* no nos pone ante los ojos lo que «propiamente es mentado». La intención mental es más bien lo que —en el modo en que lo exijan su forma y su contenido— debe referirse a la intuición y cumplirse en la intuición; y así se produce un acto complejo que obtiene la ventaja de la claridad intelectiva, pero que no aparta el pensamiento para sustituirle una simple imagen.

Debemos contentarnos aquí con estas indicaciones provisionales y bastante someras. Para aclarar la diferencia entre el pensar y el intuir, el representar impropio y el representar propio, verificaremos en la última investigación análisis detenidos. Estos nos proporcionarán un concepto nuevo de la intuición, que se destacará sobre el concepto corriente: el de la intuición sensible.

§ 27. *El sentido legítimo del «representante» universal*

Después de estas consideraciones, habremos de sentirnos poco inclinados a hacer amistad con el término —predilecto desde antiguo— que habla de la función representativa encomendada a los signos e imágenes intuitivas universales. Ese término es equívoco, sobre todo en la interpretación que suele dársele; y resulta poco apto para contribuir en algo a la caracterización aclarativa del pensamiento que se mueve en formas universales.

La universalidad de la representación se supone residir en la universalidad que se confiere al mandato representativo obtenido por la imagen representante. Si pudiéramos entender el tal mandato representativo como esa nueva modalidad de la conciencia que se verifica sobre la base de la intuición; o, más exactamente, como esas modificaciones cambiantes que caracterizan la conciencia de la universalidad ya como conciencia de lo específico, ya como conciencia de la totalidad, ya como conciencia indeterminada de la unidad, o de la pluralidad, etc., todo sería entonces perfecto. Los términos de función representativa de la imagen intuitiva podrían emplearse, entendiéndolos en el sentido de que la imagen intuitiva reproduce solamente un individuo de la especie correspondiente, pero funciona como

base sobre la cual se construye la conciencia conceptual, de tal suerte que, por medio de ella, la intención se endereza a la especie, o a la totalidad de los objetos del concepto, o a un individuo indeterminado de la especie, etc. Y entonces, en sentido objetivo, el mismo objeto intuido podría designarse como representante de la especie, de la clase, del individuo indeterminado, etcétera.

Y lo que decimos de las imágenes intuitivas ilustrativas, vale también para los *nombres,* cuando funcionan como representantes, sin auxilio ilustrativo. Así como la conciencia de la significación puede desenvolverse sobre la base de una intuición inadecuada y, en último término, muy alejada de toda ejemplificación propiamente dicha, así también puede desenvolverse sobre la base de meros nombres. Decir que el nombre es «representante» no significaría, pues, otra cosa, sino que el fenómeno físico del nombre es el depositario de la correspondiente intención significativa, en la cual es mentado el objeto conceptual.

De esta concepción quedaría entonces excluido el nominalismo. Pues ya no se reduciría el pensamiento a manipulaciones exteriores con nombres e ideas singulares o a mecanismos asociativos inconscientes, que hicieran salir las singularidades como las cifras en una máquina de calcular, sino que se reconocería la existencia de un modo de representar conceptal, descriptivamente diferenciado del modo de representar intuitivo (de la mención directamente referida al objeto fenoménico), la existencia de una mención de especie fundamentalmente nueva, a la que pertenecen por su *esencia* las formas del *uno* y *muchos,* del *dos* y *tres,* del *algo en general,* del *todos,* etc., entre las cuales se halla también *la* forma en que se constituye *la especie,* en el modo del *objeto representado,* para poder funcionar como sujeto de posibles atribuciones o predicaciones.

§ 28. *El representante como sustituto. Locke y Berkeley*

Pero la tesis del «representante» universal no tiene, en la teoría histórica de la abstracción, el contenido que acabamos de exponer y que sería el único legítimo, bien que el nombre de representante sea harto poco adecuado. La tesis del «representante» alude, en efecto, a *la sustitución del signo en lugar de lo designado.*

Ya Locke concedió un papel importante a esta sustitución, en conexión con su doctrina de las ideas abstractas. De él tomó la teoría de la abstracción de Berkeley y sus sucesores ese mismo pensamiento. Leemos en Locke: «es claro que lo general y universal no pertenece a la existencia real de las cosas, sino que son invenciones y creaciones del entendimiento, hechas por éste para su propio uso, y conciernen solamente a los signos, ya sean palabras o ya ideas. Las palabras son generales... cuando son usadas como signos de ideas generales y resultan así aplicables indiferentemente a muchas cosas en particular; y *las ideas son generales cuando han sido constituidas como*

representantes de muchas cosas particulares; su naturaleza general no es otra cosa que su capacidad de estar dentro del entendimiento *para significar o representar muchas cosas particulares,* pues la significación que tienen no es nada más que una relación que, en la mente del hombre, se añade a ellas» [4].

Los vivos ataques de Berkeley contra la teoría de la abstracción de Locke se refieren a las «ideas abstractas». Mas la función sustitutiva que Locke concede a estas ideas abstractas, la traslada Berkeley a las ideas singulares presentes y, respectivamente, a los nombres universales en sí y por sí. Recuerdo las siguientes consideraciones en la Introducción a los *Principles of human Knowledge:* «Si queremos enlazar con nuestras palabras un sentido determinado y hablar sólo de lo conceptual, debemos, creo yo, reconocer que *una idea, que en sí y por sí es idea singular,* se convierte en universal, *porque es usada como representante o sustituto de todas las demás ideas singulares de la misma especie.* Aclaremos esto por medio de un ejemplo. Imaginad que un geómetra demuestra cómo una línea puede dividirse en dos partes iguales. El geómetra dibuja, por ejemplo, una línea negra de una pulgada. *Esta línea,* que en sí y por sí es una línea singular, es sin embargo *universal con respecto a lo que por ella es designado;* porque por el uso que aquí tiene, es *representante de todas las líneas singulares,* cualquiera que sea la constitución de éstas; de manera que lo que de ella se demuestre está demostrado de todas las líneas o, dicho con otras palabras, de una línea en general. Del mismo modo que la línea singular se convierte en universal *al servir de signo,* así también el *nombre línea,* que en sí es particular, se ha convertido en universal al servir de signo. Y así como la universalidad de aquella idea no se basa en que dicha idea sea el signo de una línea abstracta o universal, sino en que es *signo de todas las líneas rectas singulares, que puedan existir,* así debemos también admitir que la palabra línea debe su universalidad a la misma causa, esto es, a la circunstancia de designar indistintamente diferentes líneas singulares.»

«La universalidad consiste, a mi juicio, no en la esencia o concepto [*nature of conception*] positivo absoluto de algo, sino en la relación en que algo se halla con otros individuos, los cuales son de esta suerte designados o representados; por lo cual sucede que nombres, cosas o conceptos [5], que por su propia naturaleza son particulares, se convierten en universales.»

«Parece... que una palabra se convierte en universal al ser usada como

[4] *Essay,* tomo III, capítulo III, sec. 11.

[5] *Things or notions.* Es sabido que las «cosas» para Berkeley no son más que complexiones de «ideas». Mas con respecto a las *notions,* Berkeley alude aquí a las representaciones, que se refieren al espíritu y sus actividades; o también a representaciones cuyos objetos, como todas las relaciones, «incluyen» dichas actividades. Estas representaciones, que Berkeley separa de las ideas sensibles, por ser radicalmente diferentes de éstas, y que no quiere llamar ideas (véase sección 142), son, pues, idénticas a las que Locke llama ideas de la reflexión y comprenden no sólo las ideas puras de la reflexión, sino también las mezcladas. Por lo demás, el concepto que Berkelev tiene de *notion* es casi imposible de precisar unitaria y claramente.

signo no de una idea abstracta universal, sino de muchas ideas singulares, cada una de las cuales evoca dicha palabra indistintamente en el espíritu [*any one of which it indifferently suggests to the mind*]. Si, por ejemplo, decimos: *la variación del movimiento es proporcional a la fuerza empleada*, o: *todo lo extenso es divisible*, deberán entenderse estas reglas en general para el movimiento y la extensión; y, sin embargo, no se deduce que en mi espíritu evoquen una representación de movimiento sin cuerpo movido o sin dirección y velocidad determinadas... Lo que hay es que cualquiera que sea el movimiento que yo considere, ya sea lento o rápido, ya sea vertical, horizontal u oblicuo, ya sea el movimiento de este o aquel objeto, *el axioma a él referente resulta siempre igualmente verdadero*. Del mismo modo resulta igualmente verdadera la otra proposición para cualquier extensión particular.» [6]

§ 29. *Crítica de la teoría de Berkeley*

A estas consideraciones hemos de oponer lo siguiente: La afirmación de Berkeley, según la cual la idea singular se emplea como representante sustituto de todas las demás ideas singulares de la misma especie, no puede tener un sentido aceptable si se considera la significación normal de la palabra representante sustituto. Hablamos de representante cuando un objeto asume operaciones (o es término de operaciones) que otro objeto debiera ejecutar (o padecer). Así, el administrador apoderado, como representante de su cliente, procura los asuntos de éste; así el embajador representa al gobernante, y el símbolo abreviado representa la expresión algebraica compleja. Ahora bien, la representación momentáneamente viva, ¿hace realmente en nuestro caso una sustitución semejante? ¿Asume una operación que propiamente fuera llamada a ejecutar otra idea singular o toda idea singular de la clase? Sin duda, sí, si creemos el tenor clarísimo de las manifestaciones de Berkeley. Pero en verdad no puede decirse que así sea. Lo único notorio en todo esto es que la operación llevada a cabo por la idea singular presente *hubiera podido igualmente* ser llevada a cabo por cualquier otra; en efecto, cualquiera podría servir de base para la abstracción, de fundamento intuitivo para la significación universal. El pensamiento de la sustitución se produce, pues, merced a *la reflexión* de que cualquier idea singular tiene igual valor para esa función y de que, una vez elegida una, cualquier otra podría tomar su puesto, y viceversa. Dondequiera y cuando quiera que verificamos intuitivamente una significación universal, es este pensamiento *posible*. Mas no en modo alguno es por ello real; cuanto más que supone precisamente el concepto de universalidad que debiera reemplazar. Por consiguiente, las ideas singulares son sólo sustitutos posibles, no reales, de sus iguales.

[6] *Principles, Introd.*, § 11. *The Works of G. Berkeley by A. C. Fraser*, p. 144.

Pero Berkeley toma como efectiva la sustitución y se basa para ello, por una parte, en el sentido de los enunciados universales, y por otra parte, en el papel que las figuras desempeñan en la demostración geométrica. Lo primero es aplicable a la cita anterior del § 11 de la Introducción a sus *Principles*. Cuando juzgamos: *todo lo extenso es divisible,* queremos decir: cualquier extenso que consideremos, sea lo que fuere, se revelará divisible. El nombre universal (o respectivamente la idea singular, siempre concomitante) es representante —según el sencillo sentido de la frase— de toda extensión singular, no importa cuál. Así, pues, la idea singular dada sugiere, «evoca indistintamente en el espíritu» otra cualquiera idea singular de la clase extensión.

Aquí, empero, confunde Berkeley dos cosas esencialmente diferentes:

1.° El signo (nombre o idea singular) es representante de todo individuo que se halle en la extensión del concepto, cuya representación incluso evoca *(suggests),* según Berkeley.

2.° El signo tiene la significación, el sentido de: *todos los A* o *un A, sea el que fuere.*

En el segundo caso no puede hablarse de representante en el sentido de sustituto. Podrán ser evocados uno o varios *A* o representados con plena intuición; pero el *A* singular que tengo ahora ante los ojos (sin haberlo buscado) no señala a ningún otro, del cual sea sustituto; y menos aún señala a todos los demás de la misma especie. En un sentido muy distinto son representados todos los *A* o cualquier *A*, a saber: son *mentalmente representados.* En una pulsación unitaria, en un acto homogéneo y peculiar se verifica la conciencia de *todos los A.* Y ese acto no tiene componentes que se refieran a todos los *A* singulares; no es producible o sustituible por ninguna suma o trama de actos singulares o de sugestiones singulares. Por su «contenido», por su sentido ideal, refiérese dicho acto a todo miembro de la extensión; mas no en modo real, sino en modo ideal, es decir, lógico. Lo que enunciamos de *todos los A,* esto es, lo que enunciamos en una proposición unitaria de la forma: *todos los A son B,* vale notoriamente y *a priori* para todo *A* que determinadamente se ofrezca presente. La conclusión que va de lo universal a lo singular ha de verificarse en cada caso dado; y de *A* ha de enunciarse el predicado *B* con legitimidad lógica. Mas no por eso el juicio universal contiene en sí realmente el juicio particular, ni la representación universal contiene realmente la representación singular (que cae bajo ella), cualquiera que sea el sentido, psicológico o fenomenológico, en que se tome. Por tanto, tampoco la contiene en el modo de un haz de sustituciones. Es infinita la extensión de todos los conceptos universales «puros», no mezclados con posiciones empíricas de existencia, como número, figura espacial, color, intensidad. Esta infinitud caracteriza ya como un contrasentido la interpretación que combatimos.

§ 30. *Continuación. El argumento sacado por Berkeley de la demostración geométrica*

Berkeley apela también al *ejemplo de la línea dibujada,* de que hace uso el geómetra en la demostración. Aquí Berkeley se deja extraviar por la propensión empirista a preferir siempre la singularidad sensible-intuitiva a los objetos mentales propios, como se ve por el hecho de tomar como *sujeto* de la demostración aquí, lo mismo que en los demás puntos, el caso singular sensible (o mejor dicho, el análogo sensible del caso singular ideal) que sirve de apoyo al pensamiento matemático, como si la demostración fuera hecha para el rasgo trazado sobre el papel, para el triángulo dibujado sobre el encerado y no para la recta, no para el triángulo puro y simple o «en general». Ya hemos anotado este error anteriormente[7], y hemos mostrado que la prueba en verdad no se hace para la singularidad dibujada, sino desde luego para la universalidad, y es pensada para todas las rectas en general y en un solo acto. En esto no introduce el menor cambio el modo de expresarse los geómetras, que formulan su proposición universal y comienzan la demostración con las palabras siguientes, por ejemplo: «*Sea AB una recta...*» Estas palabras, en efecto, no quieren decir que la demostración vaya dada primero para esta recta *AB* (o para una recta ideal determinada y representada por *AB*), la cual funcione luego como sustituto representante de cualquier otra recta. Quieren decir tan sólo que *AB*, en simbolización intuitiva, constituye un ejemplo, que sirve de apoyo para la concepción más intuitiva posible del pensamiento: *una recta en general,* pensamiento que forma el verdadero y continuo elemento de la conexión lógica.

Que la tesis del sustituto representante no sirve para explicar el pensamiento universal, se ve claramente en el problema que plantean las representaciones universales, muy numerosas, que intervienen en esa demostración llevada a cabo presuntamente para la *recta sobre el papel.* Las intuitividades correspondientes a esas representaciones universales no pueden, claro está, considerarse como objetos del pensar demostrativo, pues si así fuera no llegaríamos a constituir ni una sola proposición y tendríamos muchas ideas singulares como sustitutos representantes, pero ningún pensamiento. Y ¿se cree, acaso, que un conglomerado de tales singularidades puede producir una predicación? Sin duda, la función del nombre universal y su significación universal es en el predicado distinta que en el sujeto; y, como ya hemos observado antes, se diferencia múltiplemente según las formas lógicas, esto es, las formas de las conexiones mentales, en que se fusionan las significaciones universales, conservando idéntico un núcleo y modificándose merced a la diferente función sintáctica. (Véase la nota 5 de la p. 326). ¿Quién pretenderá que la frase de sustituto representante sea

[7] Véase § 20, p. 332. Véase sobre esto también Locke, libro IV, capítulo I, § 9.

bastante para resolver el problema de esas formas, en que se manifiesta la constitución del pensar como tal o, hablando objetivamente, en que se desenvuelve *a priori* la esencia ideal de la significación (lo mismo que la esencia del número se desenvuelve en las formas numéricas)?

§ 31. *Las fuentes principales de los errores señalados*

Fuera excesivo el hacer a Locke y Berkeley el reproche de haber desconocido la diferencia descriptiva que existe entre la idea singular en intención individual y la misma idea en intención universal (como fundamento de una conciencia conceptual). En diferentes giros nos aseguran Locke y Berkeley que es el «espíritu» el que les concede la función sustitutiva, que es el espíritu el que utiliza la singularidades fenoménicas como representantes. Y estos grandes pensadores concederían, de seguro, que esas actividades del espíritu son conscientes y, por tanto, caen en la esfera de la reflexión. Pero sus errores (o confusiones) epistemológicos fundamentales proceden de un motivo que ya antes hemos puesto de manifiesto [8], y que es: que en sus análisis fenomenológicos se atienen, casi exclusivamente, a lo singular intuitivo y, por decirlo así, a lo palpable de la vivencia mental, a los nombres y a las intuiciones ejemplificativas, y no saben qué hacer con los caracteres de los actos, porque éstos, precisamente, no son nada palpable. Por eso, sin cesar, buscan otras singularidades sensibles y manipulaciones sensiblemente representables, para dar al pensamiento esa especie de realidad, por la cual sienten prejuzgada predilección y que no quiere revelarse en el fenómeno efectivo. No se resuelven dichos pensadores a tomar los actos mentales como se ofrecen en su pureza fenomenológica; a considerarlos como nuevos caracteres de los actos, como nuevas «modalidades de conciencia» frente a la intuición directa. No ven lo que para cualquier persona, que considere las cosas sin erróneos prejuicios tradicionales, resulta manifiesto: que esos caracteres de los actos son modos de mentar, modos de significar, con tal o cual contenido significativo, tras de los cuales no hay que buscar absolutamente nada que no sea justamente mentar, significar.

Lo que sea «significación» es cosa que puede sernos tan inmediatamente dado como lo que sea color y sonido. No se puede definir más detalladamente. Es un término descriptivamente último. Cuando emitimos o comprendemos una expresión, esta expresión significa algo para nosotros, tenemos conciencia actual de su sentido. Este comprender, significar, emitir un sentido no es oír los sonidos verbales o vivir alguna imagen simultánea. Y así como nos son dadas diferencias fenomenológicas evidentes entre los sonidos, así también nos son dadas diferencias entre las significaciones. Claro está que la fenomenología de las significaciones no acaba con esto; más bien empieza aquí. Habrá que establecer, por una parte, la diferencia

[8] § 15, p. 323.

—fundamental en la teoría del conocimiento— entre las significaciones simbólicas vacías y las intuitivamente llenas, y, por otra parte, habrá que estudiar las especies esenciales y formas de enlace de las significaciones. Esta es la esfera del análisis actual de la significación. Resolvemos sus problemas haciéndonos presentes los actos y lo que en los actos está dado. En identificación y diferenciación, enlace y separación puramente fenomenológicos, como también por abstracción generalizadora, adquirimos las esenciales especies y formas de significación; o dicho de otro modo: adquirimos los conceptos lógicos elementales, que no son otra cosa sino formaciones ideales de las diferencias primitivas de significación.

Pero en vez de analizar fenomenológicamente las significaciones para determinar las formas lógicas fundamentales; o viceversa, en vez de comprender claramente que las formas lógicas fundamentales no son otra cosa que los caracteres típicos de los actos y sus formas de enlace (en la formación de intenciones complejas), se verifican *análisis lógicos en el sentido usual,* se reflexiona sobre lo que en las significaciones constituye el *objeto* de la intención y se busca luego en la *realidad* de los actos eso que ha sido mentado para los objetos. Se piensa *en* las significaciones en vez de pensar *sobre* las significaciones. Se trabaja con las situaciones objetivas representadas y juzgadas, en vez de trabajar con las representaciones y los juicios (esto es, las significaciones nominales y proposicionales). Se pretende y se cree haber llevado a cabo un análisis descriptivo de los actos, cuando lo que se ha hecho ha sido abandonar el terreno de la reflexión y sustituir al análisis fenomenológico el *objetivo.* Y objetivo es también el análisis puramente lógico que indaga *lo que hay en los meros conceptos (o significaciones),* esto es, lo que deba atribuirse *a priori* a objetos en general, como pensados en esas formas. En este sentido se producen los axiomas de la lógica pura y de la matemática pura «por simple análisis de los conceptos». En sentido muy distinto indaga el análisis actual de la significación «lo que hay en las significaciones». Aquí es donde el modo de expresarse resulta en verdad propio: las significaciones son convertidas, reflexivamente, en *objetos* de la investigación para indagar sus *partes* y *formas* reales y no lo que de sus objetos vale. El modo como Locke llega a su teoría de las ideas universales y, entre otras, a su tesis del sustituto-representante, como también el modo en que Berkeley aplica y defiende esta tesis y, sobre todo, deriva el sentido de las proposiciones universales (véanse sus análisis citados en nuestras páginas 348-349 y tomados del § 11 de la Introducción a sus *Principles),* ofrecen ejemplos confirmativos de lo que acabamos de decir.

CAPITULO 5

Estudio fenomenológico sobre la teoría de la abstracción de Hume

§ 32. *Hume, sucesor de Berkeley*

Ya no es necesario acentuar hoy que la concepción de la abstracción en Hume no es idéntica a la de Berkeley. Sin embargo, está tan estrechamente emparentada con ella, que se comprende hasta cierto punto que Hume, al principio de su exposición, en la sección VII del *Treatise*, haya atribuido su tesis directamente a Berkeley. «Un gran filósofo —dice— ha combatido la opinión tradicional y ha sostenido que todas las ideas universales no son más que ideas individuales, unidas a un nombre determinado, que les da una significación más amplia y que es causa de que, dado el caso, otras ideas singulares semejantes sean evocadas en el recuerdo. Considero esta concepción como uno de los descubrimientos más importantes y valiosos que se han hecho estos últimos años en el terreno de las ciencias.» Sin duda, ésta no es completamente la teoría de Berkeley, el cual no concede, como quiere Hume, a los nombres universales la fuerza de convertir las representaciones singulares concomitantes en representantes de las demás representaciones singulares de la misma clase. Según Berkeley, los nombres universales pueden, por sí solos y sin representaciones singulares correspondientes, funcionar como representantes; pero también pueden funcionar como representantes las representaciones singulares, sin necesidad de nombres, y, finalmente, pueden concurrir ambas cosas, sin que, sin embargo, el nombre obtenga preferencia ninguna en el enlace con la representación sustituto. De todas maneras, lo principal es que la universalidad consiste en la sustitución representativa, y ésta la considera Hume expresamente como sustitución en la cual la singularidad, que se ofrece, ocupa el lugar de otras singularidades que, como dice Berkeley, son «sugeridas» psíquicamente por la primera o, como dice Hume, son *evocadas en el recuerdo*.

De esta suerte, alcanzan a Hume todas nuestras objeciones. Y le alcanzan

incluso con más fuerza, pues en Berkeley la formulación verbal de la tesis y de la evocación de las representaciones sustituidas permanece algo imprecisa, mientras que en Hume se ofrece con manifiesta precisión y claridad.

§ 33. *Crítica que hace Hume de las ideas abstractas. Su presunto resultado. Hume no atiende a los puntos capitales fenomenológicos*

Así, pues, en lo fundamental, el espíritu de la doctrina de Berkeley revive en Hume. Pero Hume no solamente reproduce, sino que desenvuelve la doctrina; intenta darle una forma más exacta y, sobre todo, mayor profundidad psicológica. En este sentido nos interesan no tanto los argumentos que Hume dispara contra la teoría de las ideas abstractas, como las consideraciones psicológicas asociativas, que les añade. Los argumentos no rebasan esencialmente el círculo de los pensamientos de Berkeley, y son —si se tiene fija la atención en el objetivo de las demostraciones— completamente inatacables. Queda, sin duda alguna, probada la imposibilidad de las ideas abstractas, en el sentido de la filosofía de Locke, esto es, de las imágenes abstractas que se producirían por eliminación de las notas pertenecientes a las imágenes concretas. Pero Hume mismo recoge sus resultados en la siguiente frase: «Las ideas abstractas son, pues, en sí individuales, por universales que sean con respecto a aquello de que son representantes. La imagen en nuestro espíritu no es más que la imagen de un objeto único, aun cuando su aplicación en nuestros juicios pueda ser *como si* la imagen fuese universal» [1]. Y estas afirmaciones de Hume no son, naturalmente, las que su crítica ha demostrado. La crítica de Hume ha demostrado que las imágenes abstractas son imposibles. A esto pudo agregar la conclusión de que si, a pesar de todo, seguimos hablando de representaciones universales, que pertenecen a los nombres universales como significaciones de los mismos (o cumplimientos de estas significaciones), algo tiene que haberse añadido a las imágenes concretas, para crear esta universalidad de la significación. Y este algo adicional no puede consistir —así hubiera debido proseguir la reflexión si ésta fuera exacta— en otras ideas concretas ni, por tanto, en las ideas-nombres, pues un conglomerado de imágenes concretas no puede hacer sino representar justamente los objetos concretos, cuyas imágenes contiene. Ahora bien, si tenemos en cuenta que la universalidad del significar (ya sea como universalidad de la intención significativa, ya como universalidad del cumplimiento significativo) es algo que está *palpablemente* implicado *en todo caso singular* en que comprendemos el nombre universal y lo referimos a la intuición, de acuerdo con el sentido, y es algo también que diferencia de modo inmediatamente evidente esa representación universal de la intuición individual, no queda más conclusión que la siguiente: que la modalidad de la conciencia, la modalidad de la intención debe ser la

[1] Edición Green and Grose, I, p. 328.

que constituya la diferencia. Preséntase un nuevo carácter de la mención, en el cual no aparece mentado ni el objeto intuitivo puro y simple, ni el objeto de la idea-palabra, ni el de la idea-cosa concomitante, sino, por ejemplo, la cualidad o forma ejemplificada en esta última y entendida de modo universal como unidad en sentido específico.

Pero Hume permanece adherido al pensamiento berkeleyano del sustituto representante. Y lo vierte todo en la exterioridad, puesto que en vez de fijar la atención sobre el carácter de la significación (en intención significativa o en cumplimiento significativo) se pierde en conexiones genéticas que prestan al nombre referencia asociativa a los objetos de la clase. No menciona —ni ve con eficaz claridad— el hecho de que la universalidad se manifiesta en la vivencia subjetiva y aun —como ya hemos dicho— en toda realización particular de una significación universal. Tampoco advierte que hay en esto rigurosas diferencias descriptivas, pues la conciencia de la «universalidad» tiene, unas veces, el carácter de genérica, otras veces, el de universal, o adopta el matiz de esta o aquella «forma lógica».

Sin duda, las modalidades de la conciencia, los actos en el sentido de vivencias *intencionales*, resultan incómodos para la psicología y la teoría del conocimiento «ideológica», que pretende reducirlo todo a «impresiones» (sensaciones) y a conexiones asociativas de «ideas» (a fantasmas y a descoloridas sombras de las «impresiones»). Recordad cómo Hume se esfuerza vanamente por interpretar el *belief* y acaba por atribuir éste —que es un carácter del acto— una y otra vez a las ideas, en forma de intensidad o de algo análogo a la intensidad. De igual manera el «sustituto-representante» ha de quedar reducido de un modo o de otro a algo palpable. El análisis genético-psicológico es el encargado de llevar a cabo esta reducción, mostrando de qué modo la simple imagen singular de nuestra vivencia es por nosotros utilizada en nuestros juicios «por encima de su propia naturaleza» y «*como si* fuera universal».

Estos giros son particularmente característicos de la falta de claridad que hay en la posición de Hume. Al escribir las palabras *como si,* concede Hume a su gran predecesor Locke que la teoría de las ideas universales —si estas ideas fueren posibles— llenarían su fin. No advierte que las ideas universales de Locke —partículas desprendidas de contenidos concretos— serían a su vez singularidades individuales y que la circunstancia de ser indiscernibles de otras semejantes suyas (ya sean desprendidas de las ideas concretas, ya comprendidas en las mismas) no puede prestarles la universalidad del pensamiento. No advierte que para ello serían necesarios actos propios, modalidades propias del mentar o del significar. Aun suponiendo lo *abstracto* de Locke, sería necesaria la forma del pensamiento de la totalidad para que la intención recayese de modo unitario sobre una extensión infinita de sin gularidades no representadas realmente. De igual modo el género se constituye como unidad idéntica para la conciencia, mediante el acto del pensar genérico, etc. La relación objetiva de igualdad, relación que existe sin nece-

sidad de manifestarse subjetivamente, no puede concernir a uno de los términos iguales, que sea único consciente; la referencia mental al círculo de la igualdad no puede darla al individuo más que *el pensamiento*.

§ 34. *Reducción de la investigación de Hume a dos problemas*

Si lanzamos una mirada sobre el contenido de los análisis psicológicos hechos por Hume, podemos expresar su propósito en estas dos preguntas:

1.ª ¿Cómo llega la idea singular a asumir la función de sustituto representante? ¿Cómo le adviene psicológicamente la aptitud para funcionar cual sustituto representante de otras ideas análogas y, por último, de todas las ideas posibles de la misma clase?

2.ª Siendo así que la misma idea singular pertenece a múltiples círculos de semejanzas, mientras que colocada en una *determinada* conexión mental sirve de representante a ideas de *un solo círculo de semejanzas,* ¿por qué justamente es este círculo en dicha conexión el privilegiado? ¿Qué es lo que limita de este modo la función sustitutiva de la idea singular y hace posible la unidad del sentido?

Es claro que estos dos problemas psicológicos conservan su sentido, aun cuando abandonemos el concepto del sustituto representante y pongamos en su lugar el concepto bien comprendido y auténtico de la representación universal como acto de la significación o del cumplimiento significativo (de la intuición universal en el sentido indicado en la Investigación VI, § 52). Se admite, generalmente, que las representaciones universales nacen de las individualidades intuitivas. Pero si es cierto que la conciencia de lo universal se enciende una y otra vez sobre la base de la intuición individual y toma de ésta claridad y evidencia, no por ello puede decirse que nazca de la intuición singular. ¿Cómo, pues, llegamos a rebasar la intuición individual y a mentar, en vez de la singularidad patente, otra cosa, algo universal, que está contenido en dicha intuición singularmente y de modo no real? Y ¿cómo se han producido todas las formas que dan a lo universal variada referencia objetiva y constituyen las diferencias en las especies lógicas de la representación? Desde el momento en que las conexiones asociativas son traídas a cuento como explicación, tropezamos con los grupos de semejanzas y los signos enlazados exteriormente con ellos. Y así la segunda pregunta se hace también actual: ¿cómo es posible que los grupos de semejanzas conserven su fija cohesión y no se disgreguen en el pensar?

Dada esta situación de las cosas, no habrá contradicción en nuestras manifestaciones si, por una parte, calificamos de error extremo la manera como Hume trata la abstracción y, por otra parte, concedemos a este gran pensador la gloria de haber abierto el camino a la teoría psicológica de la abstracción. Extremo error es la teoría de Hume en sentido lógico y epistemo-

lógico; porque en este sentido lo que importa es investigar de modo puramente fenomenológico los resultados cognoscitivos, considerar los actos mentales en lo que son por sí y contienen por sí, para poner en claro los conceptos fundamentales del conocimiento. Pero por lo que concierne al análisis genético de Hume, éste no puede formular la pretensión de ser completo y definitivo en el sentido teorético, puesto que le falta la base de un análisis descriptivo suficiente. Lo cual no impide que contenga valiosos pensamientos que no podían permanecer desatendidos y que han ejercido fecundas influencias.

Esta falta completa de un análisis estrictamente descriptivo del pensamiento o esta sustitución de la indagación empírico-psicológica a la epistemológica es causa también de que Hume crea tener en la concepción del pensar, como función económica de conocimiento, un punto de vista para su aclaración epistemológica. En esto se revela Hume discípulo auténtico de la filosofía de Locke. En el capítulo anterior (§ 24) hemos expuesto lo que se puede contraponer a esa teoría.

§ 35. *El principio director, el resultado y los pensamientos capitales en el desarrollo de la teoría de la abstracción, de Hume*

Hume expresa el *principio director* de sus exposiciones psicológicas con las palabras siguientes:

«Si las representaciones [que siempre están presentes a nuestro espíritu] son por su naturaleza individuales y al mismo tiempo limitadas en número, entonces la costumbre es la única base —con respecto a aquello de que son representantes— sobre la cual se convierten en universales y contienen en sí un número ilimitado de otras representaciones» [2].

El *resultado* es:

«Una representación singular se hace universal cuando un nombre universal se une a ella; un nombre ha estado unido, al mismo tiempo, por la costumbre a otras muchas representaciones singulares, y de ese modo ha entrado en relación [asociativa] con ellas, de suerte que está siempre dispuesto a evocarlas en la imaginación» [3].

Los pensamientos capitales del desarrollo están contenidos en la siguiente cita:

«Ese empleo de representaciones más allá de su propia naturaleza, se funda en que podemos reunir en nuestro espíritu todos los grados posibles de la cantidad y cualidad, de un modo imperfecto, pero adecuado a los fines de la vida... Cuando hemos hallado que varios objetos, con que hemos tropezado frecuentemente, tienen semejanza, empleamos para todos ellos los mismos nombres, sean cuales fueren las diferencias que percibamos en los

[2] Edición Green and Grose, I, p. 332.
[3] *Loc. cit.*, p. 330.

grados de su cantidad y cualidad u otras diferencias cualesquiera. Y habiéndose convertido esto en costumbre para nosotros, resulta que el sonido del nombre evoca en nosotros primero la representación de uno de aquellos objetos y es causa de que la imaginación conciba dicho objeto con todas sus propiedades determinadas y sus proporciones de magnitud. Pero, como ya hemos supuesto, esa misma palabra ha sido empleada frecuentemente para otras cosas singulares, que en varios respectos son diferentes de aquella representación presente ahora inmediatamente al espíritu. Ahora bien, la palabra no puede evocar las representaciones de todas esas cosas singulares. Pero —por decirlo así— *toca* al alma y despierta aquella costumbre que hemos adquirido al considerarla. Las cosas singulares no están real y efectivamente presentes al espíritu; sólo lo están potencialmente. No las destacamos todas en nuestra imaginación, sino que sólo nos mantenemos dispuestos a fijar la mirada en algunas de ellas, según el propósito o la necesidad de un momento dado. La palabra evoca una representación singular y con ella al mismo tiempo despierta cierta tendencia habitual *(custom)* del representar. Esta tendencia habitual evoca luego otra representación singular, según la necesitemos. Como la evocación de todas las representaciones, para las cuales es válido el nombre, resulta imposible en la mayoría de los casos, abreviamos este trabajo merced a una consideración parcial. Y nos convencemos al mismo tiempo de que semejante abreviación no acarrea grandes inconvenientes para nuestro pensar» [4].

Estas citas bastan para poner ante nuestra consideración lo fundamental de la teoría de Hume, de un modo suficientemente completo para nuestros fines. No hemos de entrar aquí en su análisis crítico, puesto que los problemas genéticos no encajan en el marco de nuestras investigaciones.

§ 36. *La teoría de la «distinctio rationis» de Hume en sus interpretaciones moderada y radical*

Particular interés ofrece para nosotros la teoría de la *distinctio rationis* de Hume. Esta teoría contesta al mismo tiempo de un modo mediato a la segunda pregunta, que antes hemos formulado. Trátase de la cuestión de cómo en los objetos intuitivos podemos distinguir momentos abstractos, los cuales no pueden convertirse en ideas por sí (mediante una abstracción en aquel sentido de separación, que le daba Locke). ¿Cómo llegamos a distinguir entre la *esfera blanca,* que acabamos de intuir, y la *blancura* (o la *esfericidad),* puesto que *blancura* y *esfericidad* no pueden valer como ideas (en el sentido de Locke) que estén contenidas en la idea concreta como partes particulares separables? Berkeley contestó a esta pregunta aludiendo a la fuerza subrayadora de la atención. Hume intenta profundizar en este punto y da la solución siguiente [5]:

[4] Edición Green and Grose, I, p. 332.
[5] *Loc. cit.,* pp. 332 y s.

Si comparamos la esfera blanca con una esfera negra y, por otra parte, con un cubo blanco, advertimos dos semejanzas distintas. Por medio de comparaciones de esta clase, distribúyense para nosotros los objetos en círculos de semejanza; y por medio de las crecientes tendencias habituales *(habits)* aprendemos a «*considerar cada objeto desde distintos puntos de vista*», según las semejanzas que su ordenación en diferentes pero determinados círculos permiten. Si en un caso dado dirigimos la mirada hacia el simple color, esto no quiere decir que separemos el color, sino que a la intuición unitaria e indivisible «*acompañamos una especie de reflexión, de la que, merced a la costumbre, tenemos una conciencia muy confusa*». En esta conciencia confusa se nos aparece en la imaginación, por ejemplo, el cubo blanco, y de esta manera se destaca una semejanza (la referente al color) hacia la cual dirigimos la mirada interior, de manera que el cubo blanco percibido queda incorporado solamente al círculo de semejanza de color. Según la especie de esta reflexión, o de las semejanzas que en ella predominen, resulta atendido en un mismo objeto de intuición un «momento» diferente; o, lo que en esencia viene a ser lo mismo, la misma intuición sirve de base para la llamada abstracción de representaciones universales; a cada círculo de semejanza está asociado un nombre particular, de suerte que esa reflexión interna determina no sólo el «punto de vista» de la consideración, sino también el nombre universal.

No es nuestro tema aquí la investigación psicológica. Por tanto, no nos corresponde propiamente discernir lo que en este ensayo teorético hay de valioso y lo que queda en él de inmaturo. Pero hasta cierto punto tenemos que ocuparnos de él, con referencia a un pensamiento paradójico que parece mover toda la demostración de Hume y que los modernos secuaces de Hume han expresado con desnuda claridad. Dicho pensamiento puede expresarse del modo siguiente:

Las notas, las propiedades internas, no son nada que esté implícito verdaderamente en los objetos que «las tienen». O dicho psicológicamente: los diferentes aspectos o momentos —inseparables unos de otros— de un contenido intuitivo, como color, forma, etc.; aspectos y momentos que nosotros creemos aprehender como algo presente en dicho contenido, no son en realidad nada en él. En verdad, no hay más que *una* especie de partes reales, las partes que pueden ofrecerse por sí separadas; en suma, los pedazos. Los llamados contenidos parciales abstractos, de los cuales se dice que, no pudiendo ser (o ser intuidos) por sí, pueden, sin embargo, ser atendidos por sí, son en cierto modo meras ficciones *cum fundamento in re*. El color no está en lo coloreado, ni la forma en lo formado, sino que no hay, en verdad, otra cosa que aquellos círculos de semejanza, a los que el objeto se incorpora, y ciertos hábitos *(habits)* pertenecientes a su intuición, disposiciones inconscientes o procesos psíquicos imperceptibles, que son estimulados —o puestos en escena— por la intuición.

Concebida más estrictamente, la duda sería doble: objetiva y subjetiva. En sentido objetivo se refiere a los *objetos* del fenómeno, en relación con

sus *propiedades* internas. En sentido subjetivo al *fenómeno* mismo (entendido como vivencia inmanente), en relación con su provisión de sensaciones y, en general, con sus contenidos sensibles, esto es, aquellos contenidos que en el acto de la intuición experimentan la «aprehensión» (apercepción) objetivadora. En esta aprehensión verifícase el «aparecer» de las correspondientes notas o propiedades objetivas. Así, pues, por un lado se trata de la *esfera* misma y sus propiedades internas, por ejemplo: su colorido blanco uniforme; por otro lado, se trata del *fenómeno o apariencia de la esfera* y la complexión de sensaciones en él inherente, entre las cuales se halla la sensación continuamente *matizada* del blanco —correlato subjetivo de la blancura objetiva que se ofrece en la percepción *uniformemente*—. Pero esta diferencia la ha dejado desatendida Hume, en esto como en todo. Para él son indistintos el fenómeno y lo que se fenomenaliza (la apariencia y lo que aparece).

No estoy completamente seguro de si la opinión de Hume está reproducida en las tesis antes formuladas, o si Hume (en oposición a los partidarios de Locke) se limita a creer que el objeto concreto es absolutamente simple con respecto a sus notas —simple en el sentido de la *imposibilidad de dividir esas notas en partes*—, mientras que las notas, consideradas como «momentos de congruencia» [6], seguirían siendo algo presente en los objetos singulares de la misma especie. Si esta interpretación es exacta, entonces Hume sigue adherido a la opinión de Berkeley, bien que añadiendo a ésta la explicación psicológica del modo en que se verifica la *distinctio rationis*.

El problema tiene notoriamente su sentido, aun cuando se mantengan los momentos abstractos como verdaderamente inherentes. Lo que se pregunta es, precisamente, cómo las notas singulares, ya que sólo pueden ofrecerse en la más íntima compenetración mutua y nunca por sí solas, pueden convertirse en objetos exclusivos de las intenciones intuitivas y mentales; y en primer término, cómo deba explicarse el privilegio de la atención que proporciona el favor de la consideración atenta ahora a esta y luego a aquella nota.

§ 37. *Objeciones a esta doctrina en su interpretación radical*

No tenemos para qué dilucidar aquí las objeciones que se plantean suponiendo la interpretación moderada de la teoría de Hume. El interés psicológico no puede ser, en efecto, para nosotros guía. Sólo diremos que, con modificaciones adecuadas, los pensamientos de Hume pueden construirse formando una teoría aceptable. Sobre todo, esa «reflexión interna» no debe tomarse en serio. Con gran claridad y penetración ha dispuesto G. E. Müller (en las lecciones publicadas por F. Schumann) [7] exactamente la teoría de

[6] Edición Green and Grose, I, p. 328, nota.

[7] F. Schumann, *Zur Psychologie der Zeitanschauung, Zeitschrift f. Psychol. und Physiol. der Sinnesorgane*, tomo XVII, pp. 107 y ss.

Hume, y aunque por su parte parece preferir la interpretación radical, demuestra en ese trabajo claramente la fecundidad de las iniciaciones o gérmenes de Hume.

Pasemos ahora a la crítica de la interpretación radical de la teoría de Hume. Esta teoría cae en la esfera del interés epistemológico. Las dificultades en que se enreda su consecuente desarrollo no son pequeñas.

Si los contenidos que corresponden a las notas absolutas no son nada en la intuición concreta, los contenidos de enlace y de relación tampoco serán nada en la intuición de un conjunto que tenga una forma de unidad correspondiente. Naturalmente, el problema de la *distinctio rationis* y el principio de su solución es el mismo para *todos* los contenidos abstractos. Es, pues, el mismo para contenidos de relación y de enlace que para contenidos absolutos. Por lo tanto, la pregunta de cómo se produzca el aparente hallazgo o la distinción del color en el objeto coloreado no puede contestarse apelando al hallazgo de la semejanza entre el objeto coloreado y otros objetos coloreados. Pues este hallazgo, si desenvolvemos consecuentemente la explicación, nos haría entonces retrotraernos al hallazgo de una semejanza de dicha semejanza con otras semejanzas (en el ejemplo del color: grupo de semejanzas *entre semejanzas*, como las que existen entre objetos coloreados), y a *esta* semejanza debería aplicarse, a su vez, el principio de explicación, y así sucesivamente.

Este argumento se traslada de los *contenidos* abstractos, por los cuales entendemos los momentos realmente vividos en la unidad de la intuición concreta, a las representaciones de notas y formas de complexión que poseen los objetos «exteriores». Damos, pues, plena eficacia a la distinción que antes hemos acentuado frente a Hume; a saber: la distinción entre la intuición concreta, como fenómeno —vivencia— del objeto realmente presente y el *objeto* intuido (percibido, fantaseado, etc.). Y hay que advertir que a este objeto no es lícito sustituirle ninguna trascendencia física o metafísica, sino que el objeto es mentado tal como *aparece* en *esa* intuición, tal como, por decirlo así, es *válido*. Así, pues, el fenómeno de la esfera es contrapuesto a la esfera que se fenomenaliza (que aparece). De igual modo hay que contraponer *los contenidos sentidos* del fenómeno de la esfera (como momentos que el análisis descriptivo puede hallar fenomenológicamente) y las *partes* o *aspectos* (percibidos o imaginados) de la esfera que se fenomenaliza o aparece; por ejemplo: la *sensación* del blanco y la blancura *de la esfera*.

Habiendo ya establecido estas distinciones, podemos decir: si alguien pretendiera calificar de erróneos todos los giros que hablan de representarnos intuitivamente determinaciones abstractas objetivas, y sostuviera que siempre que creemos percibir una propiedad, la blancura, por ejemplo, lo que hacemos propiamente es percibir o representarnos de algún otro modo alguna semejanza entre el objeto fenoménico y otros objetos, complicaríase en un regreso infinito, pues tendría que interpretar del mismo modo la semejanza representada.

Pero el absurdo de la concepción que combatimos se manifiesta aquí, inmediatamente, en el hecho de que, a pesar de toda evidencia, se sustituye al objeto intencional otro, que es, evidentemente, distino de aquél. Lo que reside en la intención de una intuición, lo que afirmo aprehender mediante percepción o imaginar en la fantasía, está, en amplia medida, por encima de toda discusión. Podré engañarme sobre la existencia del objeto de la percepción, pero no sobre que lo percibo como determinado de este o aquel modo, y que *en la mención de esa percepción* no es totalmente distinto de lo que es; por ejemplo: no es un pino en vez de un escarabajo. Esta *evidencia en la descripción determinante o en la identificación y mutua distinción de los objetos intencionales, como tales,* tiene, sin duda, como fácilmente se comprende, sus límites; pero es evidencia verdadera y auténtica. Es más: sin ella, la tan preciada evidencia de la *percepción interna* (con la que habitualmente se confunde cuando la percepción «interna» es entendida como percepción de vivencias *intencionales)* sería absolutamente inútil; tan pronto como se inicia el discurso expresivo y se lleva a cabo la distinción descriptiva de las vivencias anteriormente percibidas, está ya presupuesta esa evidencia, en cuanto que la distinción y descripción de las vivencias intencionales es imposible sin referirse a los objetos intencionales de las mismas [8].

Esa evidencia nos aprovecha aquí grandemente. Es cosa evidentemente distinta intuir el rojo de este objeto e intuir una relación de semejanza. Y si se recluye esta última intuición en lo innotado o inconsciente, auméntanse los inconvenientes, puesto que se sacrifica la intención evidentemente dada en aras de algo imperceptible.

En la presente reflexión, que se refiere a los *objetos,* viene a fundarse la anterior, en cuanto que los *contenidos* se convierten en *objetos* de percepción para el análisis fenomenológico reflexivo. Aun cuando ya no llamemos ni podamos llamar cosa al *fenómeno* de la esfera (a la vivencia), ni podamos llamar propiedades o notas a los contenidos abstractos inherentes, es, sin embargo, la misma la situación descriptiva con respecto a los puntos aquí tratados. Las diferencias entre cosa y propiedad son diferencias ontológicas; no son caracteres de la vivencia; no son nada en el fenómeno dado, ni siquiera al modo de un momento real, de algo que existe y puede señalarse; más bien hacen referencia a conexiones de vivencias de la conciencia, en las cuales aparecen congruentes, en las cuales son experimentadas y determinadas físicamente.

Con referencia, pues, a todo esto, podemos aplicar a la distinción intencional de los datos internos la vivencia que es válida para la distinción de los objetos intencionales en general. En ese caso límite, en que el objeto intencional pertenece al contenido real de la vivencia misma (tomada en plena concreción), entra en acción, también, al mismo tiempo, la evidencia de la percepción «interna»; tenemos la evidencia, no solamente de que son

[8] Véase la observación 2 al final de este parágrafo.

diferentes los datos intencionales, sino también de su efectiva existencia. Cuando, por ejemplo, enderezamos nuestro interés analítico, no a la esfera que nos aparece, sino más bien a la apariencia o fenómeno de la esfera, y distinguimos en ella partes o aspectos y prescindimos voluntariamente de lo que para nosotros significan los contenidos sentidos, entonces tenemos la evidencia de que este contenido de color o este contenido total, etc., son percibidos y con esta evidencia tenemos al mismo tiempo la evidencia de que son reales. Puede ser que no logremos siempre prescindir de la interpretación; puede ser que no logremos llevar hasta donde queramos el análisis de los contenidos vividos. Pero *grosso modo* siempre son posibles ambas cosas. Así como la evidencia respecto de las diferencias entre objetos intencionales no queda anulada por el hecho de que fácilmente nos engañemos acerca de nuestras intenciones, cuando rebasamos la esfera de las diferencias groseras; así como, por ejemplo, la diferencia entre un pino y un escarabajo —tomados ambos puramente tal cual nos son conscientes en nuestra intención como objetos intencionales— es una auténtica evidencia, así también es auténtica la evidencia que nos dice que el color, la sensación, está realmente *presente* en la intuición unitaria, y es algo que colabora a constituirla y que se diferencia en ella de la forma. Y no se produce el menor menoscabo por el hecho de que resulte imposible pensar separados esos momentos y pensarlos como siendo por sí, en vez de existiendo en algo o siendo tenidos por algo.

No se reproduce exactamente esta situación objetiva evidente cuando se dice: existen en sí ciertos procesos psíquicos, por ejemplo las excitaciones no notadas de las series de semejanza, y por medio de ellos el concreto en cuestión, absolutamente simple, recibe cierto carácter, cierto colorido, eso que James llama *fringe* (fleco). Y digo que esta descripción no reproduce exactamente el hecho, porque primero: esos *fringes* tienen su realidad, no menos que los supuestos procesos inconscientes, los cuales, por lo demás, no nos atañen en nuestra consideración puramente fenomenológica; y segundo: porque los *fringes* son una especie de adiciones, que lo mismo pueden existir que no existir, y si identificamos los supuestos *fringes* con los momentos evidentemente notables en el concreto, entonces estos momentos quedan convertidos en meros suplementos de una base y esta base recibe entonces el carácter de la enigmática sustancia sin cualidad, sustancia que ya nadie toma en serio.

No puede eliminarse de ningún modo la evidencia de que el momento de la sensación, el momento del colorido, el momento de la figura y demás determinaciones inmanentes pertenecen en realidad a la unidad de la intuición, como momentos que la constituyen. Podrán, en todo caso, explicarse como resultados de mezclas o como productos que comprenden en sí realmente —bien que de modo no notable— sus factores. Pero por interesante que esto pueda ser en sentido psicológico, en nada altera el fondo descriptivo inmediato, que es lo que importa para la aclaración de los conceptos y conocimientos. Eliminar por medio de teorías los contenidos abstractos y

con éstos los conceptos abstractos significa querer convertir en ficticio lo que, en verdad, es supuesto de todo pensar intelectivo y de toda demostración.

Quizá obedeciendo a escrúpulos hipercríticos, se objete: que la *distinctio rationis* no está dada más que en el juicio; que por una parte se halla el fenómeno absolutamente unitario, y que *además* se añade a éste el enunciado, el cual le atribuye las diferencias internas; pero que esto no demuestra que el fenómeno tenga por ello verdaderamente diferencias internas.

Contestaríamos: claro está que siempre que juzgamos sobre una vivencia hay dos cosas, la vivencia y el enunciado. Pero el enunciado puede ser exacto y lo es, sin duda, si es intelectivo. Si se quiere admitir un caso en que un «ser contenido» sea verdaderamente dado y vivido, ello no podrá afirmarse más que sobre la base de la evidencia. Ahora bien, si hay algún caso en que la evidencia habla en favor del «ser contenido», es, sin duda, éste. Claro está que no se debe limitar innecesariamente el concepto de «contener», reduciéndolo al concepto de estar articulado en trozos sueltos. Si nos atenemos a este concepto estrecho, caerá la palabra, pero la cosa permanecerá clara.

Observaciones

1. Un razonamiento bastante próximo al que acaba de ocuparnos, hemos encontrado ya antes [9]. Tratábase entonces de la cuestión de si las especies pueden ser consideradas como objetos o de si no sería más exacto decir que en verdad sólo hay objetos individuales, que se ordenan variadamente según semejanzas. En cambio, en estas últimas consideraciones se trataba, no de especies, sino de sus casos singulares. Niégase, no sólo que se pueda hablar en general de un objeto mental: la rojez, sino que se pueda hablar de un caso singular de rojo, del rojo como momento aquí y ahora presente de una intuición. Naturalmente, no podría formarse la conciencia evidente de la universalidad —en la cual la especie, por decirlo así, está ella misma dada— si fuera interpretado de modo relativista el caso singular, que necesita ser dado intuitivamente para que se verifique realmente la abstracción. Así los argumentos paralelos están esencialmente en conexión.

2. He observado posteriormente que A. v. Meinong, en su valioso trabajo *Uber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältnis zur inneren Wahrnehmung* [sobre objetos de orden superior y su relación con la percepción interna], trabajo que se publicó, desgraciadamente, demasiado tarde para poderme ser de utilidad en mis *Investigaciones lógicas,* dedica algunas consideraciones a la relación entre el reconocimiento evidente de los objetos inmanentes como tales y la percepción interna [10]. Si no he entendido

[9] V. el primer capítulo de esta Investigación, sobre todo, §§ 3 y ss., pp. 300-304.
[10] *Zeitschrift f. Psych. und Physiol. d. S.*, tomo XXI, sección 2.ª, pp. 205 y ss.

mal, la primera evidencia coincide, según von Meinong, con la evidencia de la percepción interna, *referente a la existencia de la representación en cuestión.* Pero entonces no puede haberse referido a la misma evidencia que nosotros en el texto. Naturalmente, mi concepción es también que el llamado objeto inmanente no es, en ningún modo serio, un objeto en la representación (como aún creía Twardowski)[11]; por el lado de la representación no existe nada más que la mención de ese objeto, o, por decirlo así, el contenido significatitvo de la representación. Pero la evidencia de que con la representación de *pino* miento precisamente un *pino,* un árbol de especie determinada por estas o aquellas notas, y no un escarabajo, no podrá asignarse jamás a una mera percepción, aunque sea la referente a la mera vivencia de representación. Más bien se trata de una evidencia de enunciados, cuya compleja intención significativa se cumple sobre la base de variados actos, múltiples representaciones, e identificaciones y distinciones que enlazan estas representaciones. Y aun cuando no contemos los actos que están del lado de la intención, no llegamos con meras percepciones internas al lado del cumplimiento. La percepción interna de los actos citados de identificación o distinción no puede notoriamente producirse para la evidencia de la existencia de identidades y diferencias.

§ 38. *El escepticismo referente a los contenidos parciales abstractos trasladado a todas las partes en general*

Al escepticismo referente a los contenidos parciales abstractos corresponde un posible escepticismo referente a los contenidos parciales concretos, a los trozos. Una superficie blanca homogénea vale para nosotros como un objeto divisible; y todas las partes discernibles, en actual división, son para nosotros consideradas en la superficie como partes que de antemano están en ella. Esto lo trasladamos también a la sensación. El contenido que es vivido actualmente, al contemplar la superficie blanca, contiene trozos que están con el contenido total en relación análoga a la que los trozos objetivos de la superficie mantienen con la superficie total. Si se nos hace observar que en la representación intuitiva de la superficie «hacemos resbalar sobre ella la mirada», y que, de esta suerte, vivimos una multiplicidad de contenidos distintos que fluyen unos en otros, esto no nos debe extraviar. Trasladamos esa concepción justamente a cada uno de esos contenidos.

Pero ¿cómo sabemos que el contenido es realmente un compuesto? Si imaginamos divisiones en la superficie blanca unitaria, podrá suceder que el contenido correspondiente de la sensación muestre realmente una reunión de partes; pero esa imaginación no deja inalterado el contenido primitivo. El contenido dado ahora, el contenido complejo, despedazado en disconti-

[11] En el trabajo que antes hemos criticado y cuya cuidadosa redacción y sólido contenido aplaudimos.

nuidades, no es idéntico al contenido primitivo, totalmente unitario e inseparado. «Las partes en que se puede pensar dividida semejante unidad, son partes fingidas» [12]. Sobre la base del contenido de conciencia, contenido indivisible, ejercitamos ciertas actividades de la fantasía y del juicio, y lo que éstas crean lo incluimos en el contenido primitivo.

Pero la duda se extiende más aún cuando nos volvemos hacia la consideración del caso, que primeramente permaneció inatacado, el caso de que el contenido de la intuición muestre ya divisiones. ¿No nos ofrece la vivencia también aquí primero un cierto contenido unitario, que luego designamos como un contenido compuesto de partes al verificar nosotros otras operaciones, de las que esa designación se desprende? Advertimos —como suele decirse— en el contenido ahora esta y luego aquella otra parte. Pero a cada paso que damos varía la vivencia. A causa de la tendencia a confundir los contenidos sentidos con los objetos percibidos o imaginados, sustitúyense al contenido primitivo, paso a paso, contenidos notablemente distintos, la parte atendida no se halla solamente en el punto central de la atención, sino también —y más literalmente— en el punto central de la visión, proporcionando así otras sensaciones distintas de las que proporcionaba cuando se hallaba en segundo plano. Si nos atenemos estrictamente a los contenidos, resulta que el contenido privilegiado está como envuelto por una masa totalmente caótica, que no se separa de él, sino que adhiere a él, un *fringe* (fleco), un cerco o como quiera nombrarse lo innombrable. Al pasar de una a otra parte, la situación es, en general, la misma; pero es en su contenido cada vez diferente, y lo es incluso si no hacemos resbalar la mirada. Reproduciría muy torpemente la situación descriptiva quien expusiera la atención a esta o aquella parte de lo indirectamente visto (o de la correspondiente parte de la vivencia), como si en la unidad idéntica del contenido fuera notable tan sólo una parte, sin que fueran de temer variaciones en la vivencia misma. Motivos genéticos nos señalan aquí —como en los contenidos abstractos— ciertas conexiones de experiencia, que hacen posible el notar por sí y que se anuncian en la conciencia por sus efectos. Lo indirectamente visto actúa como señal de algo que pertenece a una esfera de semejanza delimitada conforme a la experiencia. Al destacar algo mediante la atención, queda dada al mismo tiempo una interpretación y regularmente también una modificación del contenido (una «elaboración de la fantasía»).

Mas si se objeta que la repetida rememoración de los contenidos vividos y la comparación nos enseña que es lícito hablar de división incluso en los contenidos, habrá de acudir el escéptico a las constantes ilusiones en que caen esas comparaciones, a la confusión entre la cosa que aparece y el contenido vivido, entre comparación objetiva y comparación de contenido, etcétera.

[12] F. Schumann, *op. cit., Z. f. Psychol,* tomo XVII, p. 130.

§ 39. *Ultima exaltación del escepticismo y su refutación*

Si seguimos caminando por esta vía escéptica, tenemos que dudar incluso de que haya en general partes de alguna especie y —sucesivamente— de que haya en general pluralidades de contenidos concretos, puesto que en último término —si es lícito aventurar aquí un juicio— los contenidos que aparecen en coexistencia y sucesión son siempre en cierto modo unitarios. El escepticismo culminaría últimamente en la afirmación de que la conciencia es absolutamente unitaria y no podemos *saber* si tiene contenidos parciales, si se desenvuelve en vivencias, ya sea simultáneas, ya sea sucesivas.

Es claro que semejante escepticismo haría imposible toda psicología [13]. Después de las anteriores consideraciones no necesito decir cómo se le puede salir al paso. El fluir de los fenómenos inmanentes no anula la posibilidad, primero, de aprehenderlos en conceptos vagos, aunque completamente claros (porque están formados directamente sobre la base de la intuición), y luego, de formular sobre la base de dichos conceptos múltiples decisiones que, aunque objetivamente sean toscas, son, sin embargo, *evidentes* y muy suficientes para hacer posible una investigación psicológica.

Por lo que se refiere al caso de la superficie blanca, digo que al contemplar comparativamente el contenido «superficie blanca» —no me refiero, pues, aquí a la superficie blanca misma en la consideración de la cosa— notamos muy bien las variaciones y con las variaciones también lo igual y aun idéntico. Los límites imaginados en la superficie blanca no son los que hacen los trozos, sino que sólo los limitan. Es evidente que esos trozos estaban realmente presentes en la unidad del contenido «superficie blanca»; el contenido sin límites, mantenido en idéntica intención, *coincide* con el mismo contenido, aunque cambiado merced tan sólo a esa imaginación, y coincide con él con respecto a las partes orladas. Las partes estaban y siguen estando en el todo, solo que no como unidades separadas y por sí. Cierta vacilación y fluencia de los contenidos, la inseguridad y aun imposibilidad de mantenerlos perfectamente idénticos, no anula la evidencia de esos juicios. Como todos los juicios puramente descriptivos, que son fallados en el modo de fiel «expresión» acerca de lo intuitivamente dado, valen dentro de cierta esfera de posible vacilación, esto es, con cierto índice de vaguedad [14]. Claro está que sólo nos referimos a casos en que todas las relaciones presentan diferencias *groseras*, hallándose, pues, realmente en la esfera de las evidencias groseras, de que antes hemos hablado.

También se ofrece la evidencia cuando —procediendo en dirección

[13] Si no me engaño, Schumann endereza hacia un escepticismo semejante su afán —en sí mismo plausible— de exactitud y de falta de supuestos (v. *op. cit.*).

[14] Sobre este punto serían precisas investigaciones más exactas.

opuesta —pensamos anulada una desmembración presente. Si una superficie se divide en una sección blanca y otra roja, consérvase la identidad de las dos partes de extensión en el caso de un cambio meramente cualitativo. Si pensamos el blanco de la una y el rojo de la otra en tránsito continuo de uno a otro, los dos trozos confluyen en una unidad interiormente inseparada. Pero sea cual sea el modo en que esto suceda, es evidente que el resultado no es un contenido absolutamente simple, sino una unidad homogénea en la cual todas las separaciones internas se han perdido. Existen evidentemente las partes; pero aunque cada una tiene su cualidad y en general todo lo pertinente a la concreción, fáltales, sin embargo, la discontinuidad cualitativa suelta y, por tanto, el carácter de la separación cerrada, frente a las partes que no se han fundido.

Si convertimos los conceptos y relaciones empíricos en exactos y formamos conceptos ideales de extensión, superficie, igualdad cualitativa y continuidad, etc., prodúcense proposiciones exactas *a priori,* que desenvuelven lo que está fundado en las intenciones de los conceptos estrictos. Comparados con ellas, los enunciados puramente descriptivos resultan aproximaciones inexactas. Pero aun cuando lo vago, la esfera de las singularidades fenoménicas en general, no pertenece a la esfera del conocimiento exacto —que opera con ideales—, no por eso está excluida de la esfera del conocimiento en general.

Según esto, es clara también la actitud que hemos de adoptar ante las dudas subsiguientes que, por último, llegan a negar todas las partes y diferencias. En el caso singular una duda es posible muy bien, dada la fluencia de las vivencias sensibles (como también de las específicamente psíquicas). Pero no en todos los casos es posible. Cuando las diferencias son groseras, cabe llegar a una evidencia que deje sin justificación toda duda.

APENDICE

La teoría de Hume en sus partidarios modernos

La filosofía de Hume, con su riqueza en geniales análisis psicológicos, con su psicologismo extendido a todo y referido a la teoría del conocimiento, responde harto a las tendencias dominantes de nuestro tiempo, para no haber tenido una influencia muy viva sobre él. Es más; puede decirse que nunca ha ejercido Hume más honda influencia que hoy; y, con referencia a un número no despreciable de investigadores, cabría hablar sin vacilación de partidarios modernos de Hume. Y con esta ocasión puede también observarse cómo en la difusión de las influencias históricas los extravíos cunden tanto y aún quizá más que las excelencias. Por lo que

se refiere especialmente a la doctrina de la *distinctio rationis,* no es raro hallar en obras modernas manifestaciones y consideraciones aisladas, que son conformes al sentido radical de esta doctrina [15]. Pero H. Cornelius es el que con mayor decisión y desarrollo la ha defendido, hasta el punto de que la *Psicología* de este autor puede considerarse como un ensayo de desenvolver en todos los sentidos —sobre la base de la psicología moderna— una teoría psicologística del conocimiento tan extrema como nunca ha sido pensada por nadie. La obra de Cornelius es una psicología; y en este sentido contiene muy interesantes y estimulantes consideraciones. Pero es también una teoría del conocimiento; y en este sentido creo poder afirmar que las mezclas y confusiones que comete Cornelius entre lo que pertenece al *contenido intencional* del conocimiento (a su sentido ideal, a lo que mienta y a lo que en ello está necesariamente implicado) y lo que pertenece al *objeto intencional* del conocimiento, y también entre estos dos y lo que pertenece más o menos remotamente a la mera *constitución psicológica* de la vivencia de conocimiento (eventualmente sólo a los simples fenómenos que acompañan la intención o a sus fundamentos genéticos inconscientes o imperceptibles), son confusiones que en la literatura sobre estos temas nunca se han llevado al extremo a que Cornelius las lleva y nunca han impreso su sello sobre el modo de tratar los problemas epistemológicos tan hondamente como lo imprimen en la exposición de Cornelius [16]. Esto se manifiesta particularmente en la esfera de los problemas que aquí nos ocupan. Por interés de la cuestión misma nos detendremos, pues, un instante y lo haremos ver con auxilio de algunas citas —tomadas en parte de la *Psicología* y en parte también de un estudio complementario del mismo autor—. Para la demostración de que una corriente científica ha tomado rumbos falsos, no hay nada más instructivo que estudiar en sus representantes la consecuencia, con que la hayan desenvuelto, y convencerse de que la teoría rotunda, que creen haber conseguido, no hace sino complicarlos en evidentes incompatibilidades.

Con referencia a G. E. Müller y mostrándose de acuerdo con él, dice Cornelius [17]: «la distinción de diferentes notas... se funda... en que los contenidos son reunidos en grupos, según sus semejanzas, y designados con nombres comunes. La pertenencia de un contenido a distintos grupos de contenidos semejantes entre sí y, por tanto, nombrados igual, es, pues, lo

[15] V., por ejemplo, B. Erdmann, *Logik,* I, p. 80.

[16] De W. James ha tomado Cornelius la hostilidad contra la «psicología de mosaico», la teoría de los *fringes* (flecos); pero no la posición epistemológica. James no ha modernizado la filosofía de Hume —que es, empero, lo que a mi juicio ha hecho Cornelius—. Las observaciones geniales de James en el terreno de la psicología descriptiva de las vivencias representativas no conducen forzosamente al psicologismo; como se ve en esta obra, puesto que las sugestiones que al notable investigador debo yo en el análisis descriptivo no han hecho más que favorecer mi abandono del punto de vista psicologista.

[17] H. Cornelius, *Uber Gestaltqualitäten, Z. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane,* tomo XXII, p. 103.

único *que mentamos* cuando hablamos de las distintas notas de un contenido». Tan expresivamente no está dicho por Hume, y aun quizá hubiera el gran pensador vacilado en aprobar esta afirmación. «Lo que mentamos» es, sin duda, el sentido. Ahora bien: ¿puede afirmarse, ni siquiera un instante, que el sentido de la frase: *este sonido es débil,* sea el mismo que el de la frase: *el sonido pertenece a tal o cual grupo de semejanzas?* Si se arguye que para poder hablar de la debilidad de un sonido hace falta tener presentes otros sonidos semejantes, en lo que a la debilidad se refiere, no necesitamos discutir esto. Puede suceder, en efecto, que así sea. Pero *¿mentamos* la pertenencia a este grupo de *n* objetos, por ejemplo? Y aun cuando los infinitos objetos semejantes pudieran estar ante nuestros ojos como *un solo* grupo, y estuvieran realmente, ¿residiría el sentido de la expresión en la pertenencia a dicho grupo? Naturalmente, la expresión: *este sonido es débil* y la expresión: *este sonido pertenece al conjunto de objetos que se asemejan unos a otros en la debilidad*, son dos expresiones que, por su significación, son equivalentes. Pero la equivalencia no es identidad. Se dirá acaso que no habría podido hablarse de debilidad de sonido si no nos hubieran llamado la atención las semejanzas entre los sonidos débiles; y se dirá también, quizá, que cuando hablamos sensatamente de sonidos débiles excítanse, en cierto modo, los restos memorativos de esas vivencias anteriores y determinan, en influencia dispositiva posterior, el carácter de la vivencia actual. Así, en efecto, puede suceder. Pero ¿qué tiene que ver todo eso con el sentido? ¿Qué tiene que ver con lo que nosotros mentamos en las palabras? Puede ser muy interesante indagar cómo la mención actual —que es una vivencia peculiar e inmediatamente dada— haya podido *producirse* con su contenido evidente, y qué sea lo que le pertenece en sentido genético, y cuál sea su base fisiológica y psicológica en lo inconsciente y no notado. Pero es notoriamente un contrasentido el buscar por esas vías información acerca de lo que *mentamos.* Es éste un error en cierto modo análogo al del materialismo corriente, que quiere asegurarnos que los sonidos son, en verdad, vibraciones del aire, excitaciones del acústico, etcétera. También aquí se confunden con lo dado ciertas suposiciones teoréticas, que explican genéticamente lo dado.

Y no se trata en Cornelius de una inexactitud pasajera en la expresión. Demuéstranlo las posteriores manifestaciones. Así leemos [18]: «No necesito decir que, según la teoría expuesta, las 'notas comunes' de contenidos simples no pueden hallar aplicación de un modo general para explicar la semejanza entre esos contenidos —en el modo en que solemos reducir a la igualdad de color la semejanza entre un tapete y otro—. Pues la *afirmación de esa igualdad de color no es* —según la teoría expuesta— *más que la afirmación de la semejanza de los dos contenidos con otros contenidos conocidos de antes*». Así, pues, la una afirmación *es* (subrayada la palabra por Cornelius) la misma otra; son, pues, afirmaciones idénticas. En el sentido de

[18] *Op. cit.,* p. 104.

este desarrollo, estaría implicado incluso que la afirmación de igualdad tenga diferente sentido para cada uno y para cada tiempo. Dependería, en efecto, de lo «conocido de antes», esto es, de los contenidos vividos antes, contenidos que son notoriamente distintos en personas distintas y en tiempos distintos.

Cornelius añade [19]: que «la significación de las palabras predicadas no necesita presentarse siempre en forma de representaciones separadas, sino que puede ser dada en 'asociación rudimentaria'». Pero de poco le vale esta salida, pues lo que la asociación actual no puede llevar a cabo, no podrá tampoco hacerlo la «rudimentaria», que sólo como sustituto ha de funcionar. Cornelius oculta los hechos con su teoría, hasta el punto de decir [20] que las expresiones: *contenido abstracto* o *representación abstracta* son «abreviaturas» de *representación de la semejanza tal o cual de un contenido con otros contenidos;* y que la diferente nota que cada vez es señalada en un contenido, así como la *dirección* o el *respecto* en que es considerado el contenido, dependen de la semejanza que entre aquellas diferentes semejanzas venga a nuestra conciencia (sea por nosotros «interiormente percibida») [21].

Cornelius no consiente que se llame nominalista su concepción. Pero el nominalismo extremo ha pensado siempre que la referencia del nombre universal a la clase correspondiente se verifica mediante la semejanza. Y en Cornelius, como en el nominalismo, el nombre universal representa una especie de equívoco. En el sentido de esta teoría, son motivos psicológicos los que limitan la aplicación del nombre a la clase; pero la significación del nombre reside en las semejanzas singulares vividas en cada caso, y por tanto, resulta una significación que cambia de caso en caso. La unidad ideal de la clase circunscribe ciertamente esa multiplicidad de las significaciones; pero no crea la significación una del concepto unívoco ni puede crearla. Además, en el terreno de esta teoría resulta un misterio el modo como podamos saber algo de esa unidad ideal, algo del grupo, mediante *una* semejanza de objetos considerados [22]. La teoría anula en su contenido su propio supuesto.

En diversos pasajes de Cornelius se manifiesta cierto sentimiento de que la conciencia de la universalidad es también algo que se impone *descriptivamente,* con la pretensión de ser puesto en claro. Leemos, por ejemplo: «la palabra predicado señala en su origen y significación no este o aquel contenido particular, ni tampoco un cierto número de contenidos particulares, sino más bien algo que es común a todos esos contenidos; la «representación universal» que está asociada al predicado y cuya significación con-

[19] *Op. cit.*, nota 3.
[20] *Op. cit.*, p. 108.
[21] *Op. cit.*, p 107.
[22] En lo esencial éste es el argumento de von Meinong *(op. cit., Z. f. Psych.,* tomo XXI, p. 235), aun cuando también falta en su teoría la conciencia ideal de la unidad. Sólo teniendo en cuenta la identidad de la intención y su forma peculiar resulta concluyente la objeción de Meinong.

diciona, es *el recuerdo* —imposible de describir, pero conocido de todos inmediatamente por percepción interna— *de la semejanza que une a todos esos contenidos*». Naturalmente, eso que «no puede describirse y es conocido inmediatamente de todos por percepción interna» es justamente la conciencia peculiar de la significación, el *acto* del significar universal. En las palabras citadas está en cierto modo descrita esa cosa indescriptible; y está descrita, a mi parecer, inexactamente, porque al *carácter de acto* se le sustituye un contenido sensible que, además, es ficticio o por lo menos no se puede hallar fenomenológicamente.

Mas si no queremos coger a Cornelius por la palabra, en este pasaje, busquemos otras enseñanzas en su exposición de la psicología. Y viendo cómo este autor hace justicia al carácter del acto que da significación —carácter que, sin embargo, debiera quedar fijado como lo que propiamente reclama explicación y debiera quedar distinguido en sus esenciales modificaciones y preceder según sus fijas distinciones a todo análisis genético— observamos en él dos confusiones fundamentales. *Primero:* la confusión entre el hecho *objetivo* de que el nombre universal esté limitado al círculo de semejanza por las conexiones asociativas, y el hecho *subjetivo* de que en el acto singular mantenemos lo universal y, por tanto, en una sola intención hagamos referencia a la clase, a un individuo indeterminado, como miembro de la clase, a la especie unitaria, etc. Esta es la confusión de que se nutre, por decirlo así, el nominalismo extremo; es la confusión que hace posible el nominalismo, porque el nominalismo nace y muere con ella. Y unida a esa confusión se nos presenta en la psicología de Cornelius una *segunda,* en la cual una vez más se mezclan cosas fundamentalmente diferentes. Es la confusión de la *inexactitud* de la memoria, o la borrosidad y fluencia de los fantasmas «oscuramente» reproducidos, con el *carácter de la universalidad* que pertenece a la conciencia de la universalidad como forma de su acto, o también con la indeterminación en el contenido de aquella intención, que constituye la significación *determinada* del artículo «indeterminado». Sirvan de ejemplo las citas siguientes:

«Cuanto más frecuentemente son vividos contenidos semejantes, tanto menos sus imágenes memorativas nos remiten a contenidos *determinados* en el tiempo y tanto más adquieren dichas imágenes el carácter de representaciones *universales* y pueden servir de símbolos para cualquier contenido, dentro de determinados límites de semejanza» [23]. Al lado de estas afirmaciones ponemos el pasaje siguiente: «Una palabra, que oímos por vez primera, no puede ser entendida...; pero tan pronto como uno de los contenidos enlazados a su tiempo con el complejo de sonidos oídos resulta evocado por el recuerdo de la palabra, queda dada una *primera significación* de la palabra [24]... Correspondiendo a la inexactitud del recuerdo, será al

[23] *Psychologie als Erfahrungswissenschaft,* p. 58.

[24] La circunstancia de que *a* evoque el recuerdo de *b* ¿convierte acaso a *b* en «significación» de la «expresión» *a*? Entonces la iglesia sería la significación de la casa del cura, etc. ...

principio también *inexacta* la significación de la palabra; y como la representación memorativa asociada a la palabra no sirve sólo de símbolo de una vivencia totalmente *determinada, sino que deja indeterminadas las propiedades de ésta, dentro de ciertos límites,* resulta que la palabra tiene que hacerse *multívoca* por la asociación de aquella representación memorativa. Inversamente, un contenido posterior estará en disposición de asociar la palabra, tan pronto como su diferenciación respecto de los contenidos asociados antes con la palabra no rebase aquellos límites... Así, pues, cuando se origina la significación de una palabra..., se crea necesariamente un símbolo *abstracto* y multívoco que designa de igual modo una serie de contenidos distintos, pero semejantes en cierto respecto. La palabra tiene significación *conceptual,* en cuanto que mediante el *nacimiento* de su significación sirve al individuo como símbolo para todos los contenidos que residen en una determinada serie de semejanzas dentro de ciertos límites» [25].

Al final del mismo capítulo leemos: «Encontramos... que no sólo las palabras, sino también las significaciones, pueden ser universales (e incluso lo son siempre dentro de ciertos límites) en el sentido en que el conceptualismo afirma esta universalidad; pero que esa universalidad permanece encerrada dentro de ciertos límites determinados por la finura adquirida de la distinción, mientras que la universalidad de la palabra no queda en modo alguno limitada por esos límites impuestos a la universalidad de la imagen asociada».

«Podemos, desde luego, conceder a Berkeley —contra Locke— que no hay ninguna representación de triángulo en la cual se encuentren reunidas las propiedades del triángulo acutángulo y obtusángulo. Pero con no menor decisión podemos también *negar que en toda representación de un triángulo sean representadas relaciones perfectamente determinadas* de los lados y de los ángulos. No podemos formar la imagen de un triángulo con una proporción determinada y totalmente exacta, como tampoco podemos dibujar tal triángulo. La representación primeramente citada no es posible, porque las diferencias de forma entre triángulo acutángulo y triángulo obtusángulo son demasiado burdas y conocidas para que sea posible la duda en ningún triángulo acerca de las correspondientes propiedades. En cambio, la representación desarrollada de un triángulo totalmente determinado es imposible por el otro motivo; porque nuestra diferenciación de las formas triangulares no puede ser nunca totalmente exacta, y siempre se nos escapan en el recuerdo pequeñas diferencias» [26].

En estas citas se perciben fácilmente las confusiones antes señaladas. Un símbolo de algo singular que —a consecuencia de nuestra constante

[25] Cf. *op. cit.,* pp. 62-63. En relación con esto es definida la significación como la extensión de la nominación posible —en contraste con el giro: «nacimiento de la significación», que se refiere al sentido verbal vivo en cada caso singular—. Pero la distinción entre la significación como sentido y la significación como nominación no llega en Cornelius a clara separación.

[26] *Op. cit.,* pp. 66 y ss.

mezcla de ese algo singular con otras singularidades semejantes— designe todo miembro de una serie de semejanzas, esto es, pueda recordar cada uno de ellos, es ya, según Cornelius, un símbolo universal. La indiferencia del concepto universal con respecto a las determinaciones del objeto conceptual, no pertenecientes a su contenido, queda también identificada con la vaguedad de la imagen memorativa. Y en el párrafo final cree Cornelius poder mediar en la disputa entre Berkeley y Locke acerca de la idea universal de triángulo, sustituyendo al problema de la representabilidad sensible de un triángulo con determinaciones incompatibles, el otro problema de si podemos bosquejar en nuestra fantasía un triángulo geométricamente determinado, de dimensiones dadas, o reconocer un triángulo dibujado como correspondiente al ideal geométrico y distinguirlo de otros poco diferentes. En todo esto confunde Cornelius la indeterminación, en el sentido de vaguedad, con la inexactitud en la ejemplificación del ideal. Según Cornelius es posible que una idea sensible de triángulo reúna en sí propiedades *contradictorias* en número infinito, con tal de que no sean diferencias tan burdas como las que median entre el triángulo acutángulo y el obtusángulo. Difícilmente podremos asentir a esta rehabilitación psicologística de la idea del triángulo de Locke, ni aun limitada a las diferencias más finas. No nos decidimos a asumir la convicción de que sea psicológicamente posible lo que lógica y geométricamente significa un contrasentido.

CAPITULO 6

Separación de diferentes conceptos de abstracción y abstracto

§ 40. *Confusiones de los conceptos de abstracción y de abstracto, que unas veces se refieren a contenidos parciales no-independientes y otras veces a especies*

La teoría de la abstracción por atención presupone algo que la teoría de la *distinctio rationis* niega, esto es, que *en los contenidos mismos existe cierta diferencia, que corresponde a la diferencia entre lo abstracto y lo concreto*. En el sentido de aquella teoría no hay más que *una* especie de partes, los trozos, las partes separables o representables como separadas. Mas en la otra opinión distínguense de estas partes «independientes» (según la terminología de Stumpf) los «contenidos parciales» no-independientes; y entre estos últimos se cuentan las determinaciones internas de un contenido, con exclusión de los trozos, y también las formas de unidad en él notables (u objetivamente hablando: en él presentes), por las cuales sus partes se reúnen en la unidad del todo. Con referencia a esa misma distinción se habla también de contenidos *concretos* y *abstractos* o de partes de contenido [1].

En la teoría de la abstracción, desde Locke, el problema de *la abstracción en el sentido del destacamiento de esos «contenidos abstractos»* viene confundiéndose con el problema de *la abstracción en el sentido de la formación de los conceptos*. En este último sentido trátase de un análisis descriptivo de la esencia del acto en que una especie llega para nosotros a conciencia evidente, o de poner en claro la significación de un nombre universal por retroceso a la intuición impletiva. Pero en el sentido empírico psicológico se endereza el análisis a la indagación de los hechos psicológicos correspondientes en la conexión de la conciencia humana, al origen genético

[1] A su estudio exacto —con la necesaria ampliación de la diferencia a objetos y partes de objetos— dedicamos la Investigación tercera.

de las representaciones universales del hombre, en el proceso natural de la vida ingenua o en el artificial de la formación voluntaria y lógica de los conceptos. Las representaciones abstractas, que aquí intervienen, son representaciones cuya intención se endereza hacia especies y no hacia esos contenidos no-independientes o abstractos. Si estas intenciones reciben cumplimiento intuitivo, habrá a su base intuiciones concretas, con contenidos parciales abstractos, por decirlo así, acentuados. Pero las especies, a que la intención apunta, no son esos contenidos parciales mismos, que, pese a toda acentuación, no se convierten en metas de la intención, en objetos de actos de atención propia. Ahora bien, continuamente —como se ve por la presente investigación crítica— son mezclados y confundidos los momentos abstractos (o no-independientes) en el *objeto,* con las *especies;* los correspondientes contenidos abstractos *subjetivamente vividos,* con los *conceptos abstractos* (las significaciones de ciertos nombres); y asimismo las acentuaciones o *los actos de atención* a esos contenidos abstractos, con *los actos de la representación universal.* En Locke, por ejemplo, las ideas abstractas se supone que son las significaciones universales; pero, sin embargo, son descritas como notas y sometidas a una interpretación psicologista, que las considera como contenidos abstractos de la sensación, separadas de las intuiciones concretas. La teoría de la atención muestra la posibilidad de que sean atendidos esos contenidos abstractos (sin ser separados), y cree con esto haber puesto en claro el origen de los conceptos universales (como significaciones). De igual manera se niega la intuitividad de los contenidos abstractos [2], aun cuando éstos son intuidos juntamente como momentos de intuiciones concretas. Y ello sucede porque los que tal piensan se dejan engañar por la intuitividad sensible de los conceptos universales, que no admiten ser vistos como imágenes. Si absurdo es querer pintar sonidos o figurar colores por medio de olores u otros contenidos universalmente heterogéneos por heterogéneos, sería en segunda potencia absurdo querer representar sensiblemente algo que por esencia es insensible.

Hay que distinguir, en general, diferentes conceptos de abstracto y de abstracción. A estas diferencias nos dedicamos ahora.

§ 41. *Separación de los conceptos que se agrupan en torno al concepto de contenido no-independiente*

Si conservamos el término de contenido, tan usado en las teorías modernas de la abstracción, podemos decir:

a) Contenidos *abstractos* son contenidos no-independientes. Contenidos *concretos* son contenidos *independientes.* Pensamos esta distinción ob-

[2] Así, por ejemplo Höfler-Meinong, *Logik,* p. 25. Véase también la nota crítica contra Twardowski, anteriormente desarrollada.

jetivamente determinada: por ejemplo, de modo que los contenidos concretos pueden ser en sí y por sí, merced a su naturaleza propia, mientras que los abstractos sólo son posibles en o sobre contenidos concretos [3].

Es claro que el término de *contenidos* puede y debe ser tomado aquí con mayor amplitud que en el sentido fenomenológico de elementos reales de la conciencia. El objeto exterior fenoménico, que aparece, pero que no es dato real de la conciencia (así al menos sucede cuando el objeto meramente *intencional* no es falsamente interpretado como elemento real de la vivencia en que la intención se cumple), es, como totalidad, concreto; las determinaciones en él inherentes —como color, forma, etc.—, entendidas como momentos constitutivos de su unidad, son abstractas. Esta distinción *objetiva* entre abstracto y concreto es la más general; pues los contenidos inmanentes son sólo una clase especial de objetos (lo cual, naturalmente. no quiere decir: cosas). Por tanto, la distinción en cuestión estaría designada más adecuadamente si dijéramos que es la distinción entre *objetos* abstractos y *objetos* concretos —o partes de objetos—. Pero seguiré usando aquí el término de contenidos, para no producir constantemente escándalo en la mayoría de los lectores. En esta distinción, que se ha producido sobre el terreno de la psicología, y en la cual la intuificación ha de acudir, naturalmente, siempre a ejemplos sensibles, predomina de tal modo la interpretación de la palabra objeto en el sentido de cosa, que denominar objeto a un color o a una forma sería provocar continuamente perturbaciones o incluso confusiones. Pero téngase muy en cuenta: *que el término de contenidos no está limitado aquí a la esfera de los contenidos de conciencia, en sentido real, sino que comprende todos los objetos y partes de objeto individuales.* Ni siquiera nos impone limitación la esfera de los objetos que se nos hacen intuitivos. Más bien tiene la distinción un valor también ontológico: hay objetos posibles que se hallan de hecho allende todo fenómeno accesible a la conciencia humana en general. En suma, la distinción se refiere, con universalidad ilimitada, a los objetos individuales en general y pertenece, como tal, a la esfera de la ontología formal *a priori.*

b) Si pues partimos del concepto objetivo (ontológico) de «contenidos abstractos», entenderemos por *abstracción* el *acto* por el cual un contenido abstracto es «distinguido», es decir, no separado, pero sí convertido en objeto propio de una representación intuitiva a él dirigida. Este contenido abstracto se ofrece en y con el concreto de que es abstraído; pero es mentado especialmente y no solamente mentado (como en una representación «indirecta», meramente simbólica), sino dado también intuitivamente como es mentado.

c) Sin embargo, debemos tener en cuenta aquí una distinción importante y ya varias veces acentuada [4]. Cuando atendemos a una de las super-

[3] En la Investigación siguiente se hallarán detalles sobre la justificación y los elementos de esta determinación.

[4] Véase también la Investigación sexta, § 15.

ficies laterales de un cubo —«que caen en la apariencia fenoménica»—, es ella el «contenido abstracto» de nuestro representar intuitivo. Sin embargo, el contenido verdaderamente *vivido,* que corresponde a esa superficie lateral *aparente,* es distinto de esta misma; es tan sólo la base de una «aprehensión», merced a la cual, al ser él sentido, hácese fenómeno aparente la superficie del cubo, superficie que es distinta de dicho contenido. El contenido sentido no es el objeto de nuestro representar intuitivo; conviértese en tal objeto por la «reflexión» psicológica o fenomenológica. Sin embargo, el análisis descriptivo nos enseña que no sólo está comprendido, en general, en el conjunto total del fenómeno concreto del cubo, sino que está en cierto modo destacado, subrayado, frente a todos los demás contenidos, que no funcionan representativamente en *ese* representar la respectiva superficie lateral. Y lo está naturalmente incluso cuando él mismo se hace *objeto* de una intención representativa *a él* propiamente dirigida; sólo que entonces (esto es, en la reflexión) esta intención se añade. De esta suerte, podríamos llamar también *abstracción* a ese subrayado del contenido, subrayado que no es *un acto*[5] pero que es una peculiaridad descriptiva del lado fenoménico de aquellos actos en los cuales el contenido se hace depositario de una intención propia. Con lo cual quedaría determinado un nuevo concepto de abstracción.

d) Si se admite que el abstraer es un acto peculiar o, en general, una vivencia descriptivamente peculiar, a la que se debe el destacamiento del contenido abstracto sobre su base concreta, o si se considera que la modalidad del destacamiento es lo esencial del contenido abstracto como tal, entonces se produce otro nuevo concepto de lo abstracto. *No* se busca la diferencia frente a lo concreto *en la naturaleza propia de los contenidos, sino en la modalidad en que son dados;* abstracto es un contenido, *en cuanto que es abstraído* y concreto, en cuanto que *no* es abstraído.

Finalmente, se advertirá que la propensión a recurrir a los actos para caracterizar la diferencia entre contenidos, es provocada por la confusión con los conceptos subsiguientes de abstracto y concreto, en los cuales la esencia de la cosa está sin duda en los actos.

e) Si por abstraer en sentido *positivo* se entiende el *atender preferentemente* a un contenido, y por abstraer en sentido *negativo* el prescindir de contenidos dados al mismo tiempo, entonces la palabra pierde su referencia exclusiva a los contenidos abstractos en el sentido de no-independientes. También refiriéndonos a contenidos concretos hablamos de abstracción —claro está que sólo en sentido negativo—; por ejemplo, se dice: atender a ellos «haciendo abstracción del fondo».

[5] En el sentido estricto que la Investigación quinta, §§ 9 y ss., ha de definir.

§ 42. *Separación de los conceptos que se agrupan en torno al concepto de especie*

a) Se distingue entre *conceptos* abstractos y conceptos concretos, y se entiende por conceptos las *significaciones de los nombres*. Por lo tanto, a esa distinción de los conceptos corresponde una distinción de los nombres. Esta distinción gramatical es la única que suele presentar la lógica nominalista. De ella podemos partir para mayor comodidad. Los nombres pueden nombrar individuos, como *hombre, Sócrates;* o también atributos, como *virtud, blancura, semejanza*. A los primeros se les llama nombres concretos. A los segundos, nombres abstractos. Las expresiones predicativas, que corresponden a estos últimos, como *virtuoso, blanco, semejante,* se cuentan entre los nombres concretos. Pero más exactamente diríamos que son concretos, cuando los sujetos posibles a que se refieren son sujetos concretos. Lo cual no es siempre el caso; nombres como *atributo, color, número,* etcétera, se refieren predicativamente a atributos (como singularidades específicas) y no a individuos, o si se refieren a individuos es sólo mediatamente y con alteración del sentido predicativo.

Detrás de esta distinción gramatical existe notoriamente una distinción lógica, *la de las significaciones nominales que se dirigen a atributos y las que se dirigen a objetos* en cuanto *que tienen parte en atributos*. Si con Herbart llamamos conceptos a todas las representaciones lógicas (y esto quiere decir, como hemos indicado, todas las significaciones nominales), entonces los conceptos de esta clase se dividen en abstractos y concretos. Si, empero, se prefiere *otro* sentido del término concepto, que hace el *concepto* igual al *atributo,* entonces la distinción es la de significaciones que representan conceptos y significaciones que representan objetos conceptuales como tales. Esta diferencia es relativa, puesto que los objetos conceptuales mismos pueden tener a su vez el carácter de conceptos, a saber, en relación con ciertos nuevos objetos. Pero esto no puede proseguir *in infinitum* y últimamente llegamos a la distinción absoluta entre conceptos y objetos conceptuales, que ya no pueden funcionar como conceptos; por un lado, pues, atributos; por otro lado objetos, que «tienen» atributos, pero que no son ellos mismos atributos. Así, a la diferencia de las significaciones corresponde una diferencia en la esfera objetiva; es, en otras palabras, la diferencia entre objetos individuales y objetos específicos (los objetos «universales»). Equívocamente, empero, llámanse «conceptos» tanto los objetos universales como las representaciones universales (significaciones universales) o más exactamente las representaciones *directas* de objetos universales. El concepto rojez es o la rojez misma —como cuando a este concepto se contraponen sus múltiples objetos, las cosas rojas— o la significación del nombre *rojez*. Ambos se hallan notoriamente en la misma relación que la significación *Sócrates* y Sócrates mismo. Sin duda, la palabra *significación* se hace

también equívoca, a causa de la mezcla de estas distinciones; de suerte que nadie vacila en llamar significación, unas veces al objeto de la representación, otras veces al «contenido» de la misma (al *sentido* del nombre). En cuanto que significación quiere decir también concepto, tórnanse también equívocos los términos de referencia: concepto y objeto conceptual; pues unas veces se trata de la relación (que antes era dominante) entre el atributo (rojez) y el objeto a que este atributo conviene (la cosa roja), y otras veces, de la relación completamente distinta entre la representación lógica (por ejemplo, la significación de la palabra *rojez* o del nombre propio *Thetis)* y el objeto representado (el atributo rojez, la diosa Thetis).

b) La distinción entre representaciones concretas y representaciones abstractas puede, empero, entenderse también de otro modo, a saber: llamando *concreta a una representación* cuando representa directamente *un objeto individual,* sin la mediación de representaciones conceptuales (atributivas); y abstracta en el caso contrario. De una parte se hallan entonces en la esfera de la significación *las significaciones de los nombres propios,* y de otra parte, *todas las demás significaciones nominales.*

c) A las significaciones antes señaladas de la palabra abstracto corresponde también un nuevo círculo de significación para el término de *abstracción.* Este círculo comprenderá los actos por medio de los cuales se producen los «conceptos» abstractos. Dicho más exactamente: se trata de *los actos en los cuales los nombres universales adquieren su referencia directa a unidades específicas;* y también de los actos que pertenecen a estos nombres en su función atributiva o predicativa, en la cual se constituyen, pues, formas como *un A, todos los A, algunos A, S que es A,* etc., y, por último, de los actos en los cuales los objetos aprehendidos en esas múltiples formas mentales nos son «dados» evidentemente como así aprehendidos; o con otras palabras: de los actos en los cuales se cumplen las intenciones conceptuales, consiguiendo su evidencia y claridad. Así aprehendemos la unidad específica: *rojez,* directamente, «ella misma», sobre la base de una intuición singular de algo rojo. Miramos al momento de rojo, pero realizamos un acto peculiar, cuya intención está dirigida hacia la «idea», hacia lo «universal». La abstracción en el sentido de este acto, es completamente distinta de la simple atención o destacamiento del momento de rojo; para indicar la diferencia hemos hablado repetidamente de *abstracción ideatoria o generalizadora.* A este acto se refiere el término tradicional de abstracción. En su sentido, lo que adquirimos por «abstracción» no son rasgos singulares individuales, sino conceptos universales (representaciones directas de atributos, como unidades mentales). En todo caso, el mismo término se extiende también a las representaciones conceptuales de las formas más complicadas, a que hemos aludido; en la representación *un A, varios A,* etcétera, se ha hecho abstracción de todas las demás notas; la representación abstracta *A* asume nuevas «formas», pero no nueva «materia».

Alianza Editorial
ensayo

Antropología
Arte
Biografías
Biología
Ciencia política
Crítica literaria
Economía
Educación
Filosofía
Física
Geografía
Historia
Lingüística
Matemáticas
Música
Psicoanálisis
Psicología
Química
Sociología
Otros



3492046
ISBN 84-206-8191-1



Las INVESTIGACIONES LÓGICAS surgieron de los problemas que Husserl encontró en sus largos esfuerzos por «obtener una explicación filosófica de la matemática pura». Estos ensayos constituyen una nueva fundamentación de la lógica pura y de la teoría del conocimiento. El primer volumen incluye los prolegómenos a la lógica pura y las dos primeras investigaciones, tituladas «Expresión y significación» y «La unidad ideal de la especie y las teorías modernas de la abstracción». El segundo volumen contiene las otras cuatro: «Sobre la teoría de los todos y las partes», «La diferencia entre las significaciones independientes y no-independientes y la idea de la gramática pura», «Sobre las vivencias intencionales y sus contenidos» y «Elementos de un esclarecimiento fenomenológico del conocimiento».

El libro universitario
Alianza Editorial